مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط
اور اضافات کے ساتھ

الدُّرُّ المنضُود
علیٰ
سُنن ابی داود

الجزء الاوّل

افادات درسیہ

مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم

تلمیذ رشید

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط
اوراضافات کے ساتھ پہلی بار

الدر المنضود
علی
سنن ابی داود

افادات درسیہ مع اضافات ونظر ثانی

مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم
تلمیذ رشید
شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

الجزء الاول

ناشر
مکتبۃ الشیخ
۴۴۵/۳- بہادر آباد- کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

نام کتاب :............... الدر المنضود علیٰ سنن ابی داؤد (الجزء الاول)

افادات درسیہ :...... حضرت مولانا محمد عاقل صاحب مدظلہ صدر المدرسین مدرسہ مظاہر العلوم

ناشر :............ مکتبۃ الشیخ ۴۴۵/۳ بہادر آباد کراچی ۵

اشاعت طبع جدید:.........۱٤۲۹ھ/2008

کتب خانہ اشرفیہ .... اردو بازار کراچی | مکتبہ انعامیہ .... اردو بازار کراچی

زم زم پبلشرز .... اردو بازار کراچی | مکتبہ حقانیہ .... ملتان

کتب خانہ مظہری .... گلشن اقبال کراچی | کتب خانہ مجیدیہ .... ملتان

اقبال بک سینٹر .... صدر کراچی | ادارہ اسلامیات .... لاہور

دار الاشاعت .... اردو بازار کراچی | مکتبہ سید احمد شہید .... لاہور

اسلامی کتب خانہ .... بنوری ٹاؤن کراچی | مکتبہ رحمانیہ .... لاہور

ضمیمہ

مقدمہ الدُّرّ المنضود علی سُنن ابی داؤد

حامداً ومصلیاً ومسلماً، وبعد۔

الحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات، الدر المنضود علی سنن ابی داؤد کو حق تعالیٰ شانہ نے ایسی مقبولیت عطا فرمائی جس کا اس کتاب کی تالیف کے شروع میں وہم وگمان بھی نہ تھا، اس ضمیمہ کا پس منظر یہ ہے، جیسا کہ بندہ کے علم میں آیا کہ محقق عصر ومحدث شہیر حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کو جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن (کراچی) سے معہد الخلیل کراچی کے مدیر اعلیٰ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب مدنی مجاز حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اپنے مدرسہ میں ہفتہ میں دو بار چند گھنٹوں کے لئے طلبۂ حدیث ومدرسین کے تعلیمی افادہ کے لئے بلاتے تھے، اس ذیل میں حضرت مولانا الدر المنضود کا مقدمہ بھی سبقاً سبقاً اپنی تحقیقات وتشریحات کے ساتھ پڑھاتے تھے، اس دوران حضرت مولانا کو اس مقدمہ کی بعض چیزوں پر کچھ اشکال ہوا اور بعض ایسی چیزیں جو حضرت مولانا کو پسند آئیں جن کا حوالہ اس میں نہ تھا وہ درکار ہوا، اس پر حضرت مولانا موصوف نے بندہ کے نام گرامی نامہ تحریر فرمایا جس کا جواب بندہ بروقت نہ لکھ سکا، آج کل پر ٹلتا رہا، کیا خبر تھی کہ حضرت مولانا اس دار فانی سے اتنی جلدی رخصت ہو جائیں گے مولانا موصوف کی حیات میں جواب نہ لکھ سکا۔ حضرت مولانا کی وہ تحریر بندہ کے پاس ایک علمی امانت تھی، طبیعت پر اس کے جواب کا تقاضا ہوا چنانچہ بحمد اللہ تعالیٰ جواب مرتب ہو گیا، جس کو اصل مکتوب کیساتھ ہدیۂ ناظرین کیا جا رہا ہے۔ یہ مکتوب بجائے خود مستقل علمی افادات کا مجموعہ ہے، جس سے ارباب علم وتحقیق کی دقت نظری اور طرز تحقیق کا ایک نمونہ سامنے آتا ہے، اور اس سارے مضمون کو بندہ، الدر المنضود کے مقدمہ کا ضمیمہ قرار دیتے ہوئے شائع کر رہا ہے، شروع میں مکتوب گرامی بتمامہ نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب۔ اللہ تعالیٰ شانہ ہماری تقصیرات کو معاف فرمائے اور اس ضمیمہ کو اصل مقدمہ کی طرح مفید اور نافع فرمائے۔ آمین

مکتوبِ گرامی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بگرامی خدمت حضرت مولانا محمد عاقل صاحب وفقنی اللہ وایاھم لما یحب ویرضیٰ!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ'۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بخیر وعافیت رکھے اور علم ودین وملت کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔ آپ کے ہدیہ ہائے گرامی ملتے رہے جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔ سب سے پہلے "الفیض السمائی علی سنن النسائی" کی جلد اول ملی جس پر تاریخ ہدیہ ۱۵ ربیع الثانی ۱۴۱۱ھ مرقوم ہے۔ پھر "الدر المنضود علی سنن ابی داؤد" کا مقدمہ شرف صدور لایا جس پر تاریخ ہدیہ ۱۱ رمضان المبارک ۱۴۱۳ھ تحریر ہے اپنی سستی ضعف کم ہمتی کی وجہ سے جناب کی خدمت عالی میں رسید بھیجنے اور شکریہ ادا کرنے میں کوتاہی ہوئی امید ہے کہ آپ اپنے اخلاق کریمانہ کی بناء پر اس کوتاہی کو نظر انداز فرمائیں گے۔ میں اب بہت بوڑھا ہوگیا اسّی برس کو پہنچ گیا خط کم لکھتا ہوں جس کے باعث یہ تاخیر ہوئی، ۱۸ ذی قعدہ ۱۳۳۳ھ میری تاریخ ولادت ہے، "الفیض السمائی" بڑی گرانقدر خدمت ہے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازے۔ یہ کتاب جب وصول ہوئی تھی اسی زمانے میں اس کا مقدمہ پڑھ لیا تھا۔ "الدر المنضود کا مقدمہ" بھی پورا پڑھا، ایسا معلوم ہوتا ہے اس مقدمہ کی تحریر کے وقت اصل سے مراجعت کی نوبت نہ آسکی۔ اسکے بہت سے حوالے درج نہیں ہیں اگر حوالوں کے درج کرنے کا التزام کیا جاتا تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

۱۔ حدیث "اطلبوا العلم یوم الاثنین" یہ ابو نعیم اصفہانی کی "تاریخ اصبہان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ مولانا یونس سے پوچھ کر مطلع فرمائیں تو بڑی عنایت ہو، "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے:

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطأ مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابو طالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ موطا ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، اگر ابو طالب کی تصریح صحیح ہے تو ۱۱۰ھ یا ۱۲۰ھ میں تیار ہونا چاہیئے، اس کا آپ نے حوالہ نہیں دیا کہ ابو طالب مکی نے کس کتاب میں لکھا ہے تاریخی طور پر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ موطأ تو ہارون یا منصور کی فرمائش پہ لکھی گئی ہے۔ موطأ کے رواۃ میں کوئی ایسا عالم آپ کے علم میں ہے جس نے ۱۱۰ھ سے لیکر ۱۳۰ھ تک امام صاحب سے موطأ سنی ہے۔ بنی امیہ کی سلطنت ۱۳۲ھ میں ختم ہوئی ہے پھر عباسی آئے لہٰذا یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے۔ جامع سفیان اور موطأ دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔ "ما تمس الیہ الحاجۃ" اور "امام ابن ماجہ اور علم حدیث" سے اس سلسلہ میں مراجعت کی جاسکتی ہے۔

۳۔ "سیستان" معروف شہر نہیں اقلیم ہے خود آپ نے آگے چل کر شاہ عبد العزیز صاحب کے حوالے سے یہی لکھا ہے۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید وسبکہ" میں "الحدید" کی بجائے "الحدیث" چھپ گیا ہے۔

۵۔ ص ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیہ" کی جگہ "قوائد" طبع ہوگیا ہے۔

۶۔ ص ۸۳۔ یہ بات۔۔ کہ امام ابوداؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہ کرچکے ہیں الخ۔ آپ نے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کی سند کیاہے کس کتاب میں مذکور ہے یہ تو بڑی اہم بات ہے۔ اس کا حوالہ درکار ہے۔

۷۔ ص ۴۶۔ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایاہے۔ ما اخرجت فی الصغریٰ فھو صحیح۔ یہ کس کتاب میں مذکور ہے۔ آپ نے شاہ صاحب کا حوالہ دیاہے مگر اس کی سند درکار ہے شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی؟ یہ الگ بحث ہے کہ مجتبیٰ۔ ابن السنی کا اختصار ہے نسائی کا نہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہوجاتی ہے تو پھر صغریٰ۔ نسائی ہی کی تالیف ٹھہرے گی مگر ثبوت چاہیئے۔

۸۔ ص ۴۷۔ اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار احق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فانہ عدیم النظیر فی بابہ۔ بات تو اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ کہاں فرماتے ہیں اس کا حوالہ غائب۔ کیا آپ اتنا کرم کردیں گے کہ اس کا حوالہ نکالدیں، ہم تو ابھی تک اسی غلط فہمی میں ہیں کہ نہ تو ابوالحسن صاحب سندھی نے طحاوی کی صورت دیکھی ہے نہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس لئے اس امر کا ثبوت ملجائے تو یہ احسان عظیم ہوگا طحاوی سے علماء مغرب نے اعتنار کیاہے وہ اس کی قدر پہچانتے ہیں اسی لئے ابن حزم نے اس کو تلو الصحیحین ابوداؤد کے ساتھ ذکر کیاہے۔

۹۔ یہ خوب بات ہے۔ کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے۔ گویا متن کا حق تو ادا ہوگیا مگر تراجم کا نہیں امتی کے غوامض اقوال نبی علیہ السلام سے بڑھ گئے، اغراق اور مبالغہ کی بھی کوئی حد ہے؟

امام مسلم (رحمہ اللہ تعالیٰ) نے تراجم منعقد نہیں کئے یہ ان کی غایت ورع کی دلیل ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔ اور جوکام ان کے بس کا نہ تھا اس پر ہاتھ نہ ڈالا، امام بخاری مجتہد اور فقیہ تھے تو ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول کیوں نقل نہیں کیا حالانکہ احمد و اسحاق کے اقوال وہ بالالتزام نقل کرتے جاتے ہیں ہاں جہاں تک علم حدیث کا تعلق ہے اس میں وہ امام بخاری کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ اختلاف الفقہاء کے زیر عنوان جتنی کتابیں ہیں ان میں بھی امام بخاری کے مذہب کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ تو ایک مجتہد کے ساتھ بڑا ظلم ہوا۔ حالانکہ ان کتابوں میں متبوعین اور غیر متبوعین کی قید بھی نہیں۔ مذاہب متبوعہ پر جو طبقات لکھے گئے ہیں ان میں تو بخاری کے بارے میں کھینچا تانی ہے کوئی شافعی بتائے ہے کوئی حنبلی مگر زمامت فقہاء مجتہدین پر جو کتابیں ہیں ان میں بخاری کا ذکر نہیں۔

۱۰۔ ص ۵۰۔ سنن ابی داؤد، اول السنن ہے۔ موطا اور کتاب الآثار بھی سنن میں داخل ہیں یا نہیں؟

۱۱۔ ص ۵۱۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے اگر اس کا حوالہ ذکر کردیا جائے تو بہتر ہے بلکہ حوالوں سے اگر آپ کے مقدمے کو مزین کردیا جائے تو بہت بہتر ہے۔

۱۲۔ ص ۵۲۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہوگیا ہے ان کی شرح آپ نے ملاحظہ کی ہے؟

۱۳۔ ص ۵۵ امام بخاری کی شرط الاتقان اور کثرۃ ملازمۃ الراوی للشیخ ہے۔ تو یہ بات عنعنہ میں کیوں نہیں؟ یہ عجیب بات ہے کہ تحدیث و اخبار کی صورت میں تو کثرت اتقان اور کثرت لقا شرط ہو اور عنعنہ میں صرف لقاء ولو لمحۃ!

۱۴- ص ۶۴ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے. معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ مشیخہ کے عنوان سے کوئی کتاب آپ کی نظر سے گذری ہے؟

۱۵- امام مسلم کی تصانیف میں افراد وغرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیئے. ان کی کتاب المنفردات والواحدان تو طبع ہوگئی ہے مگر وہ اس موضوع پر نہیں ہے۔

۱۶- صاحب کنز العمال کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۷۵ھ ہے ص ۶۸۔

آج کل، معانی الآثار اور صحیح بخاری زیر درس ہیں. صحیح مسلم بھی چل رہی ہے، آپ سے استفادہ کے لئے عرض ہے کہ طحاوی "باب الرجل یدخل فی المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع ایرکع اولا یرکع" میں جو پہلی دو روایتیں ہیں اس میں پہلی روایت میں "عن زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے حالانکہ صحاح کی دوسری روایات میں عن زکریا عن عمرو بن دینار عن عطار بن یسار ہے۔

اور دوسری روایت میں سلسلہ سند میں آتا ہے" حدثنا محمد بن النعمان قال حدثنا ابو مصعب قال ثنا عبد العزیز قال احمد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل عن اسماعیل بن ابراہیم بن مجمع الانصاری. یہ بیچ میں قال احمد بن الاصبہانی کیسا آگیا ہے سہارنپور میں، "نخب الافکار" ہے ذرا ان دونوں حدیثوں کی شرح اپنے کسی طالب علم سے نقل کرواکر روانہ فرمائیں تو بڑا کرم ہو اور آپ بھی اپنی معلومات سے مطلع کریں تو بہتر ہے۔

یاد آتا ہے کہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا تھا محترما! تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو جیسے آپ کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا، یا حضرت شیخ کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا. تجربہ بتاتا ہے کہ درجہ تخصص کھولنے سے طلبار کے دو سال اور لگ جاتے ہیں اور حاصل کچھ نہیں ہوتا. بس وہی طالب علم فائدہ حاصل کرتا ہے جو استاد کا ہو رہے۔ والسلام

محمد عبد الرشید نعمانی

۱۳ صفر ۱۴۱۴ھ

الجواب

۱ (الف) "اطلبوا العلم یوم الاثنین" یہ ابونعیم اصفہانی کی "تاریخ اصبہان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے؟

یہ جواب چونکہ مدینہ منورہ کے قیام میں لکھا جارہا ہے اس لئے مولانا یونس صاحب سے مراجعت کی تو کوئی صورت ہے نہیں، مولانا حبیب اللہ صاحب کے تعاون سے اس کا جواب تلاش کرنے کے بعد ہم خود ہی لکھ رہے ہیں (نہ صرف اسی سوال کا جواب بلکہ باقی جوابات بھی) تاریخ اصفہان میں یہ حدیث صالح بن سہل بن المنہال ابو النصر کے ترجمہ میں مذکور ہے بہذا السند: حدثنا ابو محمد بن حیان ثنا اسحاق بن محمد ابن حکیم ثنا صالح بن سہل بن المنہال ثنا القاسم بن جعفر بیطر سوس ثنا موسی بن ایوب عن عثمان بن عبدالرحمن عن حمزۃ الزیات عن حمید عن انس رضی اللہ تعالی عنہ قال قال النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم یوم الاثنین فانہ بیسر لصاحبہ۔

یہ حدیث ابونعیم نے اپنے استاذ ابن حیان ابوالشیخ سے روایت کی ہے اسی لئے یہ حدیث ان کے استاذ کی تصنیف طبقات المحدثین باصبہان میں بھی موجود ہے اسی سند سے اور اسی ترجمہ میں، نیز اس حدیث کو ابن عساکر نے بھی تاریخ دمشق میں ذکر کیا ہے الفضل بن سہل بن محمد بن حمزہ ابوالعباس المروزی کے ترجمہ میں بلفظ اطلبوا العلم یوم الاثنین فانہ بیسر لطالبہ۔ اس حدیث کو جب تلاش کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے مختلف طرق سے مروی ہے اور بعض میں یوم الخمیس کی زیادتی ہے اور بعض میں صرف یوم الخمیس ہی مذکور ہے۔

یہ حدیث انس بہذا الطریق ابن الجوزی کی "العلل المتناہیہ" میں بھی مذکور ہے اس کے لفظ یہ ہیں "اطلبوا العلم یوم الاثنین فانہ بیسر لطالبہ" کتاب مذکور میں "احادیث فی ذکر الایام والشہور" عنوان کے تحت "حدیث فی طلب العلم یوم الاثنین والخمیس" کا ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر اس مضمون کی متعدد روایات ذکر کی ہیں عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم کل اثنین وخمیس فانہ بیسر لمن طلب واذا اراد احدکم حاجۃ فلیبکر الیہا فانی سألت ربی ان یبارک لامتی فی بکورہا اسی میں آگے ہے وقد روی الحث علی طلب العلم یوم الاثنین ویوم الخمیس وفی ذلک عن انس وعائشۃ، اور پھر اس کے بعد حضرت انس سے دو حدیثیں ذکر کیں ایک وہ جو اوپر مذکور ہوئی اور دوسری ایک دوسری سند سے جس کے الفاظ یہ ہیں: عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم من کان طالب العلم فلیطلبہ یوم الاثنین ویوم الخمیس فانہ بیسر لطالبہ، اسکے بعد حدیث عائشہ مذکور ہے۔ عن عروۃ عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم اغدوا فی طلب العلم غداۃ خمیس، ان احادیث کے بارے میں وہ فرماتے ہیں قال المؤلف ھذہ الاحادیث کلہا لاتصح اور پھر ہر ایک کی وجہ بیان کی ہے۔

(ب) جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے۔ واضح رہے کہ صاحب فیض القدیر علامہ مناوی نے اس پر جو کلام فرمایا ہے اس پر تو علامہ احمد صدیق الغماری نے اپنی تالیف المداوی میں تعقب کیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطأ مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے ۱۲۰ھ یہ بات جو مقدمہ الدر المنضود میں لکھی گئی وہ معترضین کی طرف سے بطور نقل کے لکھی گئی ہے اپنی طرف سے تحقیقی طور پر نہیں لکھی گئی احقر نے کسی کتاب میں دیکھا ہوگا جو اس وقت ذہن میں نہیں، باقی شیخ ابوطالب مکی نے جو بات تحریر فرمائی ہے انکی اصل عبارت یہ ہے

"وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومئة من التاريخ وبعد وفاة كل الصحابة وعلية التابعين، يقال ان اول كتاب صنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف من التفاسير عن مجاهد وعطا، واصحاب ابن عباس بمكة، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن، ثم كتاب الموطأ بالمدينة لمالك بن انس ...... فهذه من اول ما صنف ووضع من الكتب بعد وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابعين وبعد سنة عشرين او اكثر ومئة من التاريخ (قوت القلوب ۱۵۹)

جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل شروع کی جو تصنیفات ہیں جیسے کتاب ابن جریج اور کتاب معمر بن راشد الیمانی اور امام مالک کی موطأ ان کا حال یہ ہے کہ یہ ۱۲۰ھ کے بعد وجود میں آئی ہیں، اس میں یہ نہیں ہے کہ موطا امام مالک سب سے قدیم مجموعہ ہے اور وہ ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں وجود میں آیا ہے، لہٰذا اشکال صحیح ہے، اور تحقیقی بات وہی ہے جو جناب نے اس مکتوب میں مجملاً اور اپنی تصنیف "امام ابن ماجہ اور علم حدیث" میں مفصلاً تحریر فرمائی ہے جس کو ہم یہاں عموم افادہ کے پیش نظر نقل کرتے ہیں

موطا کا زمانۂ تالیف حافظ ابن حزم نے تصریح کی ہے کہ امام مالک نے موطا کی تالیف یقیناً یحییٰ بن سعید انصاری کی وفات کے بعد کی ہے اور یحییٰ کی وفات ۱۴۳ھ میں ہوئی، محدث قاضی عیاضؒ نے مدارک میں ابو مصعب سے جو امام مالک کے شاگرد خاص ہیں نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ "ضع کتاباً للناس احملهم عليه"۔ (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھیں کہ جس پر میں ان سے عمل کراؤں) امام مالک نے اس سلسلہ میں کچھ کہا تو منصور بولا "ضعه فما احد اليوم اعلم منك" (آپ کتاب تصنیف فرمائیں آج آپ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں) آخر امام موصوف نے موطا کی تصنیف شروع کی لیکن کتاب کے ختم ہونے سے پہلے منصور کی وفات ہوگئی، اس سے معلوم ہوا کہ موطا کی تصنیف منصور کی فرمائش پر خود اس کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی وفات کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچی، منصور نے ٦ ذی الحجہ ۱۵۸ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مسند خلافت پر متمکن ہوا اور اسی کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں موطا کی تصنیف مکمل ہوئی، لہٰذا یہ جو لکھا گیا مقدمہ میں کہ موطا ۱۱۰ھ یا ۱۲۰ھ میں تیار ہوئی یہ صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ تقریباً ۱۶۰ھ میں تیار ہوئی، مولانا اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہؒ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔

مولانا اپنی تالیف لطیف "امام ابن ماجہ اور علم حدیث" میں، کتاب الآثار، کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: فقیہ وقت حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ۱۲۰ھ میں امام ابوحنیفہ جب جامع کوفہ کی اس مشہور علمی درس گاہ میں مسند فقہ و علم پر جلوہ آرا ہوئے کہ جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ سے باقاعدہ طور پر چلی آرہی تھی تو آپ نے جہاں علم کلام

کی بنیاد ڈالی فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرماکر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب الآثار ہے، اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربع ثانی کی تالیف ہے امام ابوحنیفہ سے پہلے حدیث نبوی کے جتنے صحیفے اور مجموعے لکھے گئے ان کی ترتیب فنی نہ تھی بلکہ ان کے جامعین نے کیف ما اتفق جو حدیثیں ان کو یاد تھیں ان کو قلم بند کردیا تھا، امام شعبی نے بیشک بعض مضامین کی حدیثیں ایک ہی باب کے تحت لکھی تھیں لیکن وہ پہلی کوشش تھی جو غالباً چند ابواب سے آگے نہ بڑھ سکی، علاوہ ازیں شعبی کے الفاظ۔ ھٰذا باب من الطلاق جسیم سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے باب کو ٹھیک ان معنوں میں استعمال کیا ہے کہ جس معنی میں بعد کے مصنفین لفظ "کتاب" کا استعمال کرتے ہیں، اسلئے احادیث کو کتب وابواب پر پوری طرح مرتب کرنے کا کام ابھی باقی تھا جس کو امام ابوحنیفہ نے کتاب الآثار تصنیف کرکے نہایت ہی خوش اسلوبی کے ساتھ مکمل فرمایا، اور بعد کے ائمہ کے لئے ترتیب وتبویب کا ایک عمدہ نمونہ قائم کردیا۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب الآثار کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں، اسلئے اس حقیقت کو آشکارا کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں، حافظ سیوطی "تنویر الحوالک" میں لکھتے ہیں:

وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحیح مالك. وقال الحافظ ابن حجر کتاب مالك صحیح عنده وعند من یقلده علی ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغیرهما. قلت مافیه من المراسیل فانها مع کونها حجة عنده بلا شرط وعند من وافقه من الائمة علی الاحتجاج بالمرسل فهی حجة ایضا عندنا لان المرسل عندنا حجة اذا اعتضد ومامن مرسل فی الموطأ الا وله عاضد او عواضد کما سأبین ذلك فی هذا الشرح، فالصواب اطلاق ان الموطأ صحیح کله لایستثنی منه شئ۔

اور حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے مقلدین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ موطأ میں جو مراسیل ہیں وہ علاوہ اس امر کے کہ وہ بلا کسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند مانتے ہیں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے اور موطا میں کوئی مرسل روایت ایسی موجود نہیں کہ جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو، چنانچہ میں اپنی شرح میں اس کو بیان کروں گا اسلئے حق یہی ہے کہ کل موطأ کو صحیح کہا جائے، اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے سننا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، علامہ محمد امیر یمانی "توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار" میں رقم طراز ہیں کہ:

اول من صنف فی جمع الصحیح البخاری ہٰذا کلام ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر انہ اعترض علیہ الشیخ مغلطائی فیما قرأہ بخطہ فان مالکا اول من صنف الصحیح، وتلاہ احمد بن حنبل، وتلاہ الدارمی، قال ولیس لقائل ان یقول لعلہ اراد الصحیح المجرد فلا یرد کتاب مالک لان فیہ البلاغ والموقوف والمنقطع والفقہ وغیر ذلک، لوجود ذلک فی کتاب البخاری۔ انتہی۔

پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں، یہ ابن الصلاح کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطائی نے اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، ان کے بعد احمد بن حنبل اور پھر دارمی، اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً ابن الصلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے، لہٰذا مالک کی کتاب اس اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے اس لئے کہ یہ سب چیزیں تو بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

حدیث میں سب سے پہلی تصنیف بلاشبہ علامہ مغلطائی کے نزدیک اس بارے میں اولیت کا شرف امام مالک کو حاصل ہے لیکن کتاب الآثار موطأ سے پہلے کی تصنیف ہے، جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ سیوطی "تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ" میں تحریر فرماتے ہیں:

من مناقب ابی حنیفۃ التی انفرد بہا انہ اول من دون علم الشریعۃ ورتبہ ابوابا، ثم تبعہ مالک ابن انس فی ترتیب الموطأ ولم یسبق ابا حنیفۃ احد۔

امام ابو حنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد ہیں ایک یہ بھی ہے: وہ ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو مدون کیا اور اس کی ابواب پر ترتیب کی پھر امام مالک بن انس نے مؤطا کی ترتیب میں ان ہی کی پیروی کی، اور اس بارے میں امام ابو حنیفہ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

آگے اس میں حضرت مولانا نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ بہت سے علماء اور مصنفین نے کتاب الآثار کو امام محمد کی تصنیف سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے، امام محمد تو کتاب الآثار کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں اور پھر اس کے بعد مولانا نے کتاب الآثار کے رواۃ کی تعیین تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، اسی طرح موطا امام مالک بروایۃ امام محمد کے بارے میں بھی مولانا نے لکھا ہے کہ اس کو بھی بعض حضرات امام محمد کی تصنیف سمجھتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

محدث ملا علی قاری نے خود موطا امام محمد کے متعلق بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے (کہ وہ امام محمد کی تصنیف ہے) حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو (کتاب الآثار اور موطأ) انکے مصنفین سے جس انداز پر روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پیدا ہو جانا کچھ زیادہ محل تعجب نہیں، امام موصوف کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالالتزام

ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابوحنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اصل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجوہ و دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں کتاب الآثار اور موطأ دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر شیوخ سے بھی منقول ہیں اس بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد ہی کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں...... لیکن چونکہ امام ممدوح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اہتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بہت بڑھ گئی اور ان کا تداول اس درجہ عام ہوگیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الآثار امام محمد اور موطأ امام محمد کہا جانے لگا۔ الی آخرہ۔

۳۔ سیستان معروف شہر نہیں اقلیم ہے الخ

ہاں صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کردیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید بسکۃ" میں "الحدید" کی بجائے "الحدیث" چھپ گیا ہے۔

یہ کتابت کی غلطی طبع اول میں تھی بعد میں درست کردی گئی۔

۵۔ ص ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیۃ" کے بجائے "قوانین" چھپ گیا ہے۔

صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کردیا جائیگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ ص ۴۸ یہ بات کہ امام ابوداؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہ کرچکے ہیں الخ

اوجز جلد سادس "باب ما جاء فی حسن الخلق" میں "من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ" حدیث کے ذیل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: قلت وقد سبق الامام اباداؤد فی ذلک الامام ابوحنیفۃ ففی "جامع اصول الاولیاء" قال ابوحنیفۃ لابنہ حماد یا بنی ارشدک اللہ تعالیٰ وایدک اوصیک بوصایا ان حفظتھا وحافظت علیھا رجوت لک السعادۃ فی دینک ان شاء اللہ ——— اور پھر اسکے بعد متعدد وصایا مذکور ہیں۔ الی ان قال: التاسع عشر ان تعتمد خمسۃ احادیث انتخبتھا من خمس مئۃ الف حدیث فذکر الثلاثۃ المذکورۃ فی کلام ابی داؤد، قال والرابع الحلال بین والحرام بین وبینھما امور مشتبھات الحدیث والخامس المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ اھ ولعل الامام اباداؤد لم یعد الخامس لانہ ماجہ فی الثالث وعدہ الامام ابوحنیفۃ برأسہ لشدۃ الاہتمام بہ، اس عبارت سے مولانا نے جو حوالہ دریافت فرمایا ہے وہ معلوم ہوگیا کہ وہ "جامع اصول الاولیاء" ہے جس سے حضرت شیخ اوجز میں نقل فرما رہے ہیں۔

۷۔ ص ۴۶ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے: ما اخرجت فی الصغری فھو صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے الخ

جواب: یہ بات علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی طرف سے "العرف الشذی" اور مقدمہ فیض الباری دونوں میں ذکر کی گئی ہے، مگر شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی یہ چیز واقعی تحقیق طلب ہے، ہوسکتا ہے کہ شاہ صاحب کی اس نقل کا منشاء وہ ہو جو مشہور ہے، تدریب وغیرہ میں

یہی مذکور ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تصنیف فرمائی تو اس کو امیر رملہ کی خدمت میں پیش کیا، اس پر امیر نے ان سے سوال کیا کل ما فیہا صحیح؟ قال لا. قال فمیز لی الصحیح من غیرہ. فصنف لہ الصغریٰ، اس کا مقتضا یہی ہے کہ امام نسائی کے نزدیک سنن صغریٰ کی روایات درجۂ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، اور اس کے ظاہر سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سنن کبریٰ کی یہ تلخیص خود مصنف کی جانب سے ہے، اسی لئے شاہ صاحب نے اس کو اس طرح تعبیر فرما دیا: ما اخرجت فی الصغریٰ فہو صحیح. اس کے علاوہ اور کوئی ماخذ ہمارے علم میں نہیں۔

فائدہ: دراصل یہ مسئلہ مختلف فیہا چلا آرہا ہے کہ سنن صغریٰ کا انتخاب سنن کبریٰ سے خود مصنف کی طرف سے ہے یا ان کے تلمیذ رشید حافظ ابو بکر ابن السنی کی طرف سے، الفیض السمائی کے مقدمہ میں الفائدۃ الثانیۃ میں یہی بحث مذکور ہے، اس میں مولانا کی رائے جس کو انہوں نے "ما تمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع ابن ماجۃ" میں بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ یہ تلخیص خود مصنف کی طرف سے نہیں بلکہ ابن السنی کی طرف سے ہے۔

۸۔ ص ۱۴ اور ابو الحسن سندی فرماتے ہیں الخ

جواب: مولانا کا یہ اشکال درست ہے، اور شرح معانی الآثار کے بارے میں "فانہ عدیم النظیر فی بابہ" اس رائے کا انتساب ابو الحسن سندی کی طرف درست نہیں، بیشک بعض دوسرے علماء کی یہی رائے ہے جیسا کہ مولانا نے ما تمس الیہ الحاجۃ میں ثابت فرمایا ہے، اور ہمارے مقدمہ میں ابو الحسن سندی کی طرف نسبت اس کی مقدمہ لامع کی ایک عبارت کا ربط صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے ہوگئی ہے بادی الرای میں اس کی عبارت سے یہی شبہ ہوتا ہے، یہ غلطی واجب الاصلاح ہے، دوسرے اسلئے بھی کہ بقول مولانا کے ابو الحسن سندی نے اور اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے طحاوی شریف کی تو صورت بھی نہیں دیکھی۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے الخ

جواب: یہ بات جب مقدمہ میں لکھی جارہی تھی تو بندہ کو بھی کھٹکی تھی، مولانا کا اشکال بظاہر اصولاً تو صحیح ہے لیکن چونکہ یہ جملہ بعض بڑے اساتذہ کی زبان پر آیا ہے لہذا اسکے مناسب معنی نکال لینے چاہئیں، کہ پڑھنے والوں کے ذہن میں تراجم بخاری کی اہمیت پیدا کرنے کے لئے تاکہ وہ ان کے سمجھنے کی کوشش کریں، ایسا فرما دیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ احادیث نبویہ تو دراصل کلام الٰہی کی تبیین و تشریح ہیں، "لتبین للناس ما نزل الیہم" لہذا ان کا درجہ تو ایک متن کی شرح کا ہوا جس میں اغلاق و غموض ہو ہی نہیں سکتا، بخلاف تراجم بخاری کے کہ وہ ایک امتی کا کلام ہے جس میں مصالح کے پیش نظر غموض رکھا گیا ہے۔ امام مسلم کے تراجم نہ منعقد کرنے کا نکتہ آپ نے بہت اچھا بیان فرمایا کہ یہ ان کی احتیاط اور غایت ورع ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔

مولانا نے اسی سوال ۹ کے ضمن میں امام بخاری کو مجتہد ماننے پر بھی اشکال فرمایا ہے جو کہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے اور وجہ اشکال یہ تحریر کیا ہے کہ اگر امام بخاری مجتہد مطلق تھے تو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول اور مذہب کیوں نقل نہیں کیا الیٰ آخرہ. مولانا کے اس اشکال کا جواب احقر نے الفیض السمائی کے مقدمہ میں حضرت شیخ کی جانب سے بحوالہ مقدمہ لامع نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت امام بخاری چونکہ ائمہ غیر متبوعین میں سے تھے اسلئے بظاہر امام ترمذی نے ان کا مسلک اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا واما عدم نقل مذہبہ کالائمۃ المجتہدین المعروفین فلانہ لم یکن اماما متبوعا ولم یقلدہ احد مثل الائمۃ الاخر۔ الیٰ آخر ما فیہ۔ اور یہ بھی

کہا جاسکتا ہے کہ اور بعض دوسرے حضرات کی طرح امام ترمذی کے نزدیک بھی امام بخاری مجتہد مطلق نہ تھے اسی لئے ان کا مذہب ذکر نہیں کیا۔

۱۰۔ ص ۵۰ سنن ابوداؤد اول السنن ہے الخ۔

اس پر مولانا کا اشکال کہ کیا مؤطا اور کتاب الآثار سنن میں داخل نہیں جو کہ اس سے بہت پہلے لکھی گئیں، سنن ابی داؤد کی یہ خصوصیت جو ہم نے لکھی ہے امام خطابی کے کلام سے لی ہے وہ فرماتے ہیں ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں: اعلموا رحمکم اللہ ان کتاب السنن لابی داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثلہ، وقد رزق القبول من الناس کافۃ، فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقہاء علی اختلاف مذاھبھم فلکل فیہ ورد ومنہ شرب۔ الی آخر ما ذکر۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: وکان تصنیف علماء الحدیث قبل زمان ابی داؤد الجوامع والمسانید ونحوھما، فتجمع تلک الکتب الی ما فیھا من السنن والاحکام اخبارا وقصصا ومواعظ وآدابا، فاما السنن المحضۃ فلم یقصد واحد منھم جمعھا واستیفاءھا ولم یقدر علی تخلیصھا واختصار مواضعھا من اثناء تلک الاحادیث الطویلۃ ومن ادلۃ سیاقھا علی حسب ما اتفق لابی داؤد، ولذلک حل ھذا الکتاب عند ائمۃ الحدیث وعلماء الاثر محل العجب، فضربت فیہ اکباد الابل، ودامت الیہ الرحل اھ

یعنی احادیث احکام پر ایسی جامع مانع کتاب اس سے پہلے کوئی نہیں لکھی گئی، اور سنن کی تعریف کما فی، الرسالۃ المستطرفۃ لمحمد جعفر الکتانی: ومنھا کتب تعرف بالسنن وھی فی اصطلاحھم الکتب المرتبۃ علی الابواب الفقہیۃ من الایمان والطھارۃ والصلاۃ والزکاۃ الی آخرھا۔ ولیس فیھا شیٔ من الموقوف، لان الموقوف لا یسمی فی اصطلاحھم سنۃ ویسمی حدیثا اھ (مقدمۃ الفیض السمائی) موطا اور کتاب الآثار میں تو احادیث مرفوعہ کم اور احادیث موقوفہ واقوال تابعین زائد ہیں بہ نسبت احادیث مرفوعہ کے، سنن ترمذی کو دیکھا جائے کہ انہوں نے ہر بڑی سرخی کے بعد مثلاً کتاب الطہارۃ، کتاب الصلاۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج سب جگہ موٹی سرخی کے بعد۔ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قید بڑھائی ہے، تمام کتاب میں اول سے آخر تک اسی طرح ہے، یہ اسی طرف اشارہ ہے جیسا کہ شراح نے لکھا ہے کہ ہمارا مقصود احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے، اور دوسری چیزیں کوئی حدیث موقوف یا اقوال ائمہ وغیرہ سب ضمناً ہیں

۱۱۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ بات مجتہد کے لئے کافی ہے اس کا حوالہ الخ

جواب: امام خطابی معالم السنن کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں: وسمعت ابن الاعرابی یقول ونحن نسمع منہ ھذا الکتاب فاشار الی النسخۃ وھی بین یدیہ: لو ان رجلا لم یکن عندہ من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم ھذا الکتاب لم یحتج معھما الی شیٔ من العلم بتۃ۔ قال ابو سلیمان: وھذا کما قال لا شک فیہ، اور مقدمہ منہل میں ابن الاعرابی کا مقولہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ومن ثم صرح الغزالی وغیرہ بانہ یکفی المجتھد فی احادیث الاحکام اھ۔

۱۲۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہوگیا ہے۔

جواب: بیشک ایسا ہی ہے، زای سے ہونا چاہیئے آئندہ اس کی اصلاح کردی جائے گی، آگے آپ کا یہ اشارہ بھی صحیح ہے کہ یہ مختصر منذری باقاعدہ شرح نہیں، (بلکہ سنن ابی داؤد کا اختصار ہے، جس میں سندیں حذف کردی گئی ہیں) اس میں تو کہیں کہیں حدیث پر کلام ہے من حیث الجرح والتعدیل نیز حدیث کا حوالہ کہ وہ باقی کتب ستہ میں سے کس کس میں ہے۔

۱۳- امام بخاری کی شرط "اتقان اور کثرۃ ملازمۃ الراوی للشیخ" ہے الخ

جواب: آپ کا یہ اشکال اور استعجاب کہ امام بخاری عنعنہ میں (یعنی حدیث معنعن کو اتصال پر محمول کرنے میں) نفس لقاء ولو لمحۃ کو کافی سمجھتے ہیں اور اخبار اور تحدیث میں طول صحبت اور ملازمت کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہ زمین آسمان کا فرق کیوں؟

یہ شرائط جو احقر نے نقل کی ہیں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ ہیں جو "معارف السنن" میں منقول ہیں اس کی توجیہ آپ ہی کچھ فرمائیے، شاہ صاحب کا کلام ہے ہماری سمجھ میں تو یہ آتا ہے شاہ صاحب نے جو امام بخاری کی یہ شرط بیان فرمائی ہے وہ اپنی صحیح میں لینے کا اعتبار سے ہے، ہوسکتا ہے حضرت امام بخاری کے نزدیک حدیث معنعن کو بھی اپنی صحیح میں لینے کی یہی شرط ہو، اور وہ جو مشہور اختلاف ہے امام بخاری و مسلم کا حدیث معنعن کے بارے میں کہ امام مسلم کے نزدیک امکان لقاء اور امام بخاری کے نزدیک ثبوت لقاء ولو مرۃ ضروری ہے یہ عام معنعن کے لحاظ سے ہے، تخریج فی الصحیح کے اعتبار سے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اس کے لئے مزید تتبع کی ضرورت ہے۔

۱۴- مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے الخ۔

جواب: مشیخہ کی یہ تعریف حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں: والمشیخۃ جمع روایات شیخ واحد او شیوخ عدیدۃ، اور ہمارے مقدمہ میں اس طرح ہے مشیخہ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جاویں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کردے اسمیں یہ اضافہ اور ہونا چاہئے "کسی ایک شیخ سے" کے بعد، یا متعدد شیوخ سے۔

آپ نے دریافت فرمایا کہ مشیخہ اور معجم میں کیا فرق ہے؟ ہمارے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں نسبت عموم وخصوص کی ہے۔ مشیخہ صرف شیوخ کی ترتیب پر ہوتا ہے اور معجم عام ہے شیوخ اور صحابہ دونوں کی ترتیب کو۔

اس کے بعد مزید مطالعہ سے سمجھ میں آیا کہ مشیخات کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اقرب الی کتب الطبقات ہیں یعنی کتب رجال کے زیادہ قریب ہیں، ان کتابوں میں روایات حدیثیہ کو جمع کرنا مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مصنف کا مقصود اپنے شیوخ کو ذکر کرنا ہوتا ہے جن سے اس نے براہ راست کچھ لیا ہو یا ان سے اجازت حاصل کی ہو، ففی الرسالۃ المستطرفۃ للکتانی: ومنہا کتب الطبقات وھی التی تشتمل علی ذکر الشیوخ واحوالہم ورو ایاتہم طبقۃ بعد طبقۃ وعصرا بعد عصر الی زمن المؤلف، اس کے بعد اس کے پہلو ہی میں لکھتے ہیں: ومنہا کتب المشیخات وھی التی تشتمل علی ذکر الشیوخ الذین لقیہم المؤلف واخذ عنہم او اجازوہ، لیکن مشیخات میں مصنف کے خود اپنے شیوخ کا ذکر ہوتا ہے جن سے مؤلف نے کچھ اخذ کیا ہے اور طبقات کے شیوخ عام ہوتے ہیں جیسے محمد بن سعد کے طبقات، جمع فیہا الصحابۃ والتابعین فمن بعدھم الی وقتہ۔

اور حافظ ابن حجر کی کتاب "المعجم المفہرس" میں ہے: الباب الرابع فی المعاجم للشیوخ والمشیخات والاربعینات۔ اما المعاجم علی اسماء الصحابۃ تقدم معظمہا فی المسانید وبعضہا فی فنون الحدیث، اس عنوان کے تحت فصل منعقد کی فصل فی المعاجم علی ترتیب الاقدم فالاقدم اور پھر بہت سے معاجم ذکر کیے، معجم ابی یعلی الموصلی، معجم ابی سعید ابن الاعرابی، معجم الاسماعیلی، المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ وغیرہ۔

اسکے بعد لکھتے ہیں: فصل فی المشیخات وھی فی معنی المعاجم إلا ان المعاجم یرتب المشائخ فیہا علی حروف المعجم فی اسمائہم بخلاف المشیخات

وقدر تبتہا ایضاً الاقدم فالاقدم، پھر اس کے بعد بہت سے مشیخات لکھے ہیں، مشیخۃ یعقوب بن سفیان الفسوی مشیخۃ ابی علی ابن شاذان مشیخۃ ابن شاذان الصغری، وغیرہ وغیرہ۔

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد وغرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیے الخ

جواب: جناب کے اس سوال پر مقدمہ لامع کی طرف رجوع کیا گیا، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تصنیف کا حوالہ یہاں درست نہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں الافراد والغرائب کے بیان میں دو قسمیں اور ذکر فرمائی ہیں فرق کرنے کے لئے ایک غریب الحدیث دوسرے کتاب الوحدان، وحدان کے بیان میں حضرت شیخ نے مسلم کی تالیف کا حوالہ دیا ہے ولمسلم فیہ کتاب۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء۔ جناب نے بڑا کرم فرمایا کہ الدر المنضود کے مقدمہ کو بغور ملاحظہ فرمایا اور جہاں اس میں تسامح ہوا اس پر بڑی ہمدردی کے ساتھ نشاندہی فرمائی اور جس کی وجہ سے اس مقدمہ کی فروگذاشتوں کی بحمد اللہ تعالیٰ تلافی ہوگئی، اب بحمد اللہ تعالیٰ اس مقدمہ کے تمام مضامین مندرجہ محقق ہوگئے۔

جناب نے جابجا تحریر فرمایا کہ اگر مضامین کے لکھنے میں حوالوں کا اہتمام کیا جاتا پورے مقدمہ میں تو بہت اچھا ہوتا، یہ بالکل صحیح ہے لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ملاحظہ کے بعد اور ان اصلاحات کے بعد جو جناب کی نشاندہی پر کی گئیں اس نقص کی تلافی ہوگئی، اب گویا سارا مقدمہ باحوالہ ہی ہوگیا، میں نے تو در اصل یہ مقدمہ اور ساری کتاب ہی الدر المنضود طلبہ حدیث یا زائد سے زائد متوسط الاستعداد مدرسین کے لئے لکھی ہے آپ جیسے محققین کے لئے تھوڑا ہی لکھی ہے، یہ جناب کی تواضع اور ذرہ نوازی ہے کہ آپ نے اس مقدمہ کو من اولہ الی آخرہ بغور ملاحظہ فرمایا۔

۱۶۔ صاحب کنز العمال کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۷۵ھ۔

جواب: جی ہاں اس کو آئندہ طباعت میں درست کردیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

طحاوی کی ان دو سندوں کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ عینی نے "نخب الافکار" میں ان دونوں سندوں میں یہی فرق لکھا ہے کہ پہلی سلیمان بن یسار سے ہے اور دوسری عطاء بن یسار سے، ان کے لفظ یہ ہیں: وھذا کما تری قد اخرجہ الطحاوی فی الاول عن سلیمان بن یسار وفی الثانی عن عطاء بن یسار، اسی طرح ہم نے دیکھا کہ سنن دارمی میں بھی زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے، اور دوسری روایت میں عن ورقاء عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔

اور دوسری سند کے بارے میں یہ ہے کہ "نخب الافکار" کے نسخہ میں "قال احمد الاصبہانی الصواب ابراھیم بن اسماعیل" اصل حوض میں نہیں ہے بلکہ ایسے ہی جلی قلم سے اصل شرح کی طرح اس کے بالمقابل حاشیہ پر ہے، خط تو بظاہر دونوں ایک ہی ہیں لیکن ہمارے پاس شرح معانی الآثار کے دو قدیم نسخے مخطوط مزید اور ہیں ان دونوں میں یہ زیادتی نہیں ہے ان دو نسخوں میں سے ایک نسخہ کے بارے میں شیخ عبد الفتاح ابو غدۃ نے آپ کی کتاب "ماتمس الیہ الحاجۃ" (جو الامام ابن ماجہ وکتابہ السنن کے نام سے چھپی ہے) کے حاشیہ پر اس نسخہ کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑے بڑے علماء پر یہ پڑھا گیا ہے اور اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے لعلہا کتبت فی القرن السادس

اوقبلہ، سو ممکن ہے احمد بن محمد السلفی ابن الاصبہانی نے اپنی کتاب کے بین السطور میں یہ لکھا ہو اور بعد میں ناسخین نے اس کو اصل میں لے لیا کیونکہ یہ سلفی بھی مصر میں تھے اور ان کی عادت بھی جمع کتب اور ان پر کچھ لکھنے اور اختصار کی معروف و مشہور ہے، تو ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے ذاتی نسخہ کے بین السطور میں یہ لکھا ہو، "الصواب ابراھیم بن اسماعیل" ویسے علامہ عینی نے "نخب الافکار" میں اس راوی کے بارے میں یہ لکھا ہے: "ویقال ابراھیم بن اسماعیل بن مجمع"۔

جناب نے اس مکتوب گرامی کے اخیر میں شعبۂ تخصص فی الحدیث کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے متعلق عرض ہے کہ اصل چیز تو وہی ہے جو جناب نے تحریر فرمائی کہ تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو، باقی اس شعبۂ تخصص کا فائدہ یہ ذہن میں ہے کہ طالب علم کو دو سال تک استاذ حدیث کی خدمت میں رہ کر کتب حدیث جو اب تک نہیں پڑھی ہیں اور نہ اس کی نظر سے گذری ہیں وہ سامنے آئیں تو ہو سکتا ہے اس کوشش کے ذریعہ کسی خوش قسمت کو اس فن میں آگے بڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے اور وہ اس میں لگ جائے، گویا اس کو لائن پر لانا مقصود ہے لیکن اگر کوئی اس شعبہ سے فارغ ہو کر یہ سمجھنے لگے کہ اب میں محدث بن گیا تو یہ اسکی نادانی ہے، اور ایسے شخص کے لئے اس شعبہ میں داخل ہونا ہی مضر ہے، اصل چیز سچی طلب ہے اگر اس شعبہ میں داخل ہونے سے کسی میں وہ پیدا ہو جائے تو یہ بہت بڑا فائدہ ہے۔ فقط

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

ذی الحجہ ۱۴۲۵ھ مدینہ طیبہ زادہا اللہ شرفا

فہرست مضامین مقدمۃ الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

تقریظ

از صدیق مخلص صاحب التآلیف والتعالیق محترم مولانا الحاج ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ، العین،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ
واصحابہ اجمعین ومن تبعہم باحسان
الی یوم الدین

میرے لئے سعادت ومسرت کا مقام ہے کہ فاضل گرامی محترم مولانا محمد عاقل صاحب دام مجدہم کی گراں قدر کتاب الدر المنضود علی سنن ابی داؤد یعنی تقریر ابوداؤد شریف پر چند سطریں تحریر کروں، سنن ابوداؤد کا صحاح ستہ میں جو مقام ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں، اس لئے ہمارے بڑے دینی مدارس میں جہاں دورۂ حدیث کا اہتمام ہے سنن ابوداؤد کو تدریسی لحاظ سے بہت اہمیت حاصل ہے، حضرت اقدس مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ کے یہاں اس کتاب کا بیحد اہتمام تھا، سنن ابوداؤد پر علماء کی متعدد شروح وحواشی[1] کے باوجود حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ نے ایک جامع شرح کی ضرورت محسوس کی جو ان سب کا خلاصہ ہو، اور جو مشکل مقامات قابل حل رہ گئے ہیں ان کی تشریح کردی جائے، حضرت اقدس نے اس عظیم الشان کام کا آغاز اس وقت فرمایا جب عمر شریف کا اکثر حصہ گذر چکا تھا، اور اپنے شاگرد رشید حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہٗ کو اس کام میں شریک بنایا، چنانچہ استاذ وشاگرد کی مسلسل دس سال پانچ ماہ دس دن کی محنت اور جانفشانی کے بعد یہ شرح مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں پایۂ تکمیل کو پہنچی، جو ہندوستان میں پانچ ضخیم جلدوں میں متعدد بار شائع ہوچکی ہے، اور آخر میں استاذ محترم حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہٗ کی خصوصی عنایت سے قاہرہ سے بیس جلدوں میں حضرت شیخ الحدیث نور اللہ مرقدہٗ کے حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، اس ناچیز کو بھی تقریباً دوسال تک اس

---

[1] ان میں سے بعض شروح وتعلیقات کا تعارف ناچیز نے اپنی کتاب "محدثین عظام اور ان کے علمی کارنامے" میں اور زیادہ تفصیل سے اپنی تصنیف "الامام ابوداؤد المحدث الفقیہ" میں کرایا ہے، یہ عربی تصنیف دمشق وبیروت سے متعدد بار شائع ہوچکی ہے، منہ

کی طباعت اور حواشی کے ترتیب وغیرہ میں اشتغال کی سعادت حاصل رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی علماء بالخصوص ہمارے اکابر کی طرف سے علم حدیث پر جو تصنیفات منصۂ شہود پر آئی ہیں ان میں فنی لحاظ سے اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے جس کا اعتراف مصر وشام کے بڑے بڑے علماء نے بھی کیا ہے

بذل المجہود میں بعض مقامات پر بہت ہی دقیق بحثیں اور مشکل مسائل آگئے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی ایسا فاضل جس کو حضرت اقدس شیخ الحدیث نوراللہ مرقدہٗ کے علوم سے پوری مناسبت ہو اور سنن ابوداؤد کو متعدد بار پڑھا چکا ہو، اس کی باریکیوں سے واقف ہو وہ بذل المجہود کا اردو زبان میں شگفتہ اور سادہ اسلوب میں ملخص تیار کردے تاکہ طلبہ و مدرسین اور باحثین و مصنفین کے لئے ان مباحث کا سمجھنا آسان ہوجائے، محترم مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مدرسہ مظاہر علوم جو حضرت شیخ الحدیث نوراللہ مرقدہٗ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، حضرت کی ان پر خصوصی شفقت کی نظر تھی، خلافت واجازت سے بھی ان کو سرفراز فرمایا ہے اور انھوں نے اپنے تعلیمی وتدریسی وتالیفی مراحل حضرت ہی کی زیر نگرانی وسرپرستی طے کئے ہیں، اور عرصہ دراز سے حدیث پاک اور سنن ابوداؤد کا درس دے رہے ہیں، نیز سنن ابوداؤد کو حضرت اقدس نے ان کو دوبارہ خاص طور سے پڑھایا تھا، ان سب خصوصیات کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ان کو طویل بحث کو مختصر اور واضح کرکے بیان کرنے کا خاص ملکہ عطا فرمایا ہے۔

ان تمام خصوصیات کی بناء پر اور کتاب پر نظر ڈالنے کے بعد اندازہ ہوا کہ یہ کتاب طلبۂ مدارس کے لئے نادر تحفہ ہے، اور علماء و مدرسین کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کو بہترین جزائے خیر عطاء فرمائے اور اس کتاب اور انکی دیگر تالیفات کو قبول فرمائے اور دوام بخشے، آمین، وماذالك على الله بعزيز۔

ڈاکٹر تقی الدین ندوی

استاذ حدیث جامعة الامارات العربية المتحدة

العين،

۵ ربیع الاول ۱۴۱۳ھ

پیش لفظ

الحمد للہ حمداً موافیاً لنعمہ ومکافیاً لمزیدہ والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد النبی الامی وآلہ وصحبہ وبعد

موجودہ دور میں علم دین سے جو بے رخی برتی جارہی ہے وہ سبھی دیکھ رہے ہیں، اور جن کو اس علم کے حاصل کرنے کی توفیق ہوتی بھی ہے ان میں سے اکثر و بیشتر بے شوقی کا شکار ہیں خصوصاً نصاب کی ابتدائی کتب میں جن سے استعداد پیدا ہوتی ہے اس کی حالت اور بھی زیادہ قابل شکایت ہے، کچھ نفوس ایسے ہوتے ہیں جن کو تعلیم کے ابتدائی درجات کو عبور کرنے کے بعد درجہ علیا میں پہنچ کر اپنی حالت کا احساس ہوتا ہے، اور اس درجہ میں پہنچ کر وہ کسی قدر کتاب دیکھنے اور مطالعہ کرنے کی طرف متوجہ ہونے لگتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس وقت کی توجہ و محنت سے حل کتاب کی استعداد پیدا ہونا تو بہت مشکل ہے اب وہ زیادہ سے زیادہ اتنا کر سکتے ہیں کہ اساتذہ کی تقاریر کو درس میں بیٹھ کر قلمبند کر لیتے ہیں، چنانچہ اساتذہ کی درسی تقاریر کو ضبط کرنے کا سلسلہ آج کل قائم ہے اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق لکھنے والے طلبہ لکھتے ہیں ان میں بعض باصلاحیت اچھے لکھنے والے بھی ہوتے ہیں۔

اب سے تقریباً بیس سال قبل ہمارے مدرسہ کے ایک متعلم (مولوی ثناء اللہ ہزاری باغی) نے بندہ کی ابوداؤد شریف کی درسی تقریر کو ضبط کیا تھا، احقر کی نظر سے بھی وہ گذری تو اس وقت مجھے متعلم موصوف کی محنت دکاوش پسند آئی اس لئے بندہ نے اس کو نقل کرا لیا تھا، اور بوقت مطالعہ کتاب (ابوداؤد شریف) اس پر کہیں کہیں حواشی کا بھی اضافہ کرتا رہا، اس طرح اس میں کافی مفید باتیں جمع ہو گئیں، بعض مدرسین نے اس کو اپنے لئے نقل بھی کرایا، اور بعض احباب نے اس کو طبع کرنیکا مشورہ دیا کہ مختصر اور مفید ہے، طباعت کتب کا سلسلہ میرے یہاں کچھ نہ کچھ چلتا ہی رہتا ہے اپنی یا حضرت شیخ قدس سرہ کی، اس لئے امسال کے شروع میں بندہ نے بنیت طباعت اس پر نظر ثانی شروع کر دی، نظر ثانی میں حذف و اضافہ توضیح و تنقیح حسب ضرورت ہو رہی ہے۔

میرے اس کام کی ابتداء کا علم کسی طرح محترم حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہٗ کو بھی ہو گیا، موصوف نے اپنی سہارنپور تشریف آوری پر بندہ کو اس کی تکمیل کا تقاضا فرمایا اور اپنے مبارک کلمات سے بندہ کی ہمت افزائی بھی فرمائی حضرت مولانا کا علمی ذوق و انہماک اس طرح کا ہے کہ وہ دوسرے طلبہ و فضلاء سے بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی رغبات و توجہات کا رخ علمی کاموں کی طرف لگائے رکھیں، اب بحمد اللہ تعالیٰ موصوف کی دعاء کی برکت سے اخیر سال

تک ایک جلد کے بقدر مسودہ تیار ہوگیا، کتابت کا کام پہلے ہی سے شروع ہے، اس تقریر کی جلد اول میں کتاب الطہارت مکمل آگئی ہے، سنن ابوداؤد کی کتاب الطہارت کافی طویل ہے جلد ثانی میں اندازہ یہ ہے کہ کتاب الصلوٰۃ والزکوٰۃ اور کچھ حصہ کتاب الحج کا آجائے گا، اور انشاء اللہ تعالیٰ تیسری جلد آخر کتاب تک ہو جائے گی، وما ذلک علی اللہ بعزیز وہو المیسر لکل عسیر۔

اس تقریر میں جہاں تک حل کتاب کا تعلق ہے اس کا زیادہ تر ماخذ بذل المجہود شریف ہے اس کے علاوہ دوسرے مضامین یا تو وہ ہیں جن کو احقر نے حضرت شیخؒ کے حواشی بذل و دیگر شروح حدیث و کتب فقہ سے اخذ کیا، یا وہ ہیں جن کو میں نے حضرت شیخ قدس سرہٗ اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ سے درس میں سنا، اس لئے کہ احقر کو سنن ابوداؤد شریف ان دونوں بزرگوں سے الگ الگ دو مرتبہ پڑھنے کی نوبت آئی ہے مؤخر الذکر سے ۱۳۸۰ھ میں جو احقر کے دورۂ حدیث کا سال تھا، اور اول الذکر سے ۱۳۸۸ھ میں جو بندہ کی تدریس سنن ابوداؤد کا پہلا سال ہے جس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لامع الدراری کی تالیف کا کام جب سال مذکور میں پورا ہوگیا تو چونکہ حضرت شیخ کا یہ وقت فارغ ہوگیا تھا اس لئے حضرت نے خود ہی احقر سے فرمایا کہ میری کتاب (سنن ابوداؤد) پر جو میرے حواشی و بین السطور ہیں تو ان کو مجھ سے سمجھ لے، احقر نے عرض کیا کہ باقاعدہ کتاب ہی نہ پڑھ لوں! حضرت نے اس کی تحسین فرمائی اور پڑھنے کا سلسلہ وہیں حضرت کی دارالتصنیف میں شروع ہو کر اخیر سال تک کتاب پوری ہوگئی، فالحمد للہ علی ذٰلک، دراصل اسی لئے احقر نے بھی چاہا کہ جب حضرت والا نے اس نالائق و ناکارہ کو اس قدر شوق سے پڑھایا تو جو کچھ حضرت کی برکت سے حاصل ہوا اس کو طبع ہی کر دیا جائے تاکہ اس کا نفع عام ہو۔ امید ہے کہ اس تقریر کے مطالعہ سے بہت سوں کے لئے بذل المجہود سے استفادہ بھی آسان ہوگا اسی لئے خیال تھا کہ اس کا نام تیسیر الوصول الی بذل المجہود رکھا جائے، مگر پھر یہ سوچا کہ کہیں سننے والوں کو نام سے یہ شبہ نہ ہو کہ یہ بذل المجہود کا حاشیہ ہے اس لئے پھر یہ دوسرا[1] نام تجویز ہوا

اس جلد اول کی نظر ثانی کے وقت نقل و املاء اور تصحیح و مقابلہ میں احقر کا تعاون عزیزم مولوی عبید الرحمٰن مظاہری گلبرگوی (کرناٹک) نے خوب انجام دیا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء، ایسے ہی جو صاحب بھی آئندہ مسودہ کی تکمیل میں احقر کی اعانت کریں ان کو بھی اللہ تعالیٰ اپنی شایانِ شان جزاء خیر عطاء فرمائے، دعاء ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ اس کام کی بسہولت تکمیل فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے، والدین اور اساتذہ خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کے حق میں موجب اجر فرمائے اور طالبین کے لئے اس کو زائد سے زائد نافع بنائے۔ آمین، والحمد للہ اولاً و آخراً

محمد عاقل عفا اللہ عنہٗ

۲۱ رجب المرجب ۱۴۱۳ھ

---

[1] لیکن اس تسمیہ میں بھی تأمل رہا اس لئے کہ یہ نام حضرت شیخؒ نے ابوداؤد کی حضرت گنگوہیؒ کی تقریر جمع کردہ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحبؒ کے لئے تجویز فرمایا تھا لیکن چونکہ مستقبل قریب میں اس تقریر کے شائع ہونے کی توقع نہیں اگر شائع ہوئی تو اسی نام کو مقید بعربی کر دیا جائے گا، الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (عربی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَحْمَدُکَ وَاَسْتَعِیْنُکَ

بحث بدایۃ السبق یوم الاربعاء

ہمارے مشایخ واساتذہ نور اللہ مراقدہم کا معمول رہا ہے کہ یوم الاربعاء یعنی چہارشنبہ کو اسباق کے شروع کرانے کا فی الجملہ اہتمام اور رعایت فرماتے تھے، اب اسلاف کے اس اہتمام کی دلیل واصل معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کے شاگرد نے تعلیم المتعلم میں اپنے استاذ صاحب ہدایہ کی عادت نقل کی ہے، کان استاذنا الشیخ الامام برہان الدین رحمہ اللہ یوقف بدایۃ السبق علی یوم الاربعاء، ہمارے استاذ یعنی صاحب ہدایہ سبق کی ابتداء کے لئے بدھ کے دن کا انتظار کرتے تھے، اور دلیل میں اپنی سند سے ایک حدیث بیان کرتے تھے، جس کے الفاظ یہ ہیں،

مامن شئ بُدئ یوم الاربعاء الاوقد تم

مگر بعض محدثین کو اس حدیث پر کلام ہے، جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے "المقاصد الحسنہ" میں لکھا ہے کہ لم اقف لہ علی اصل یعنی مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی ہے، اس کے بعد علامہ سخاویؒ نے مندرجہ بالا حدیث کا معارضہ کیا ہے طبرانی کی اس حدیث سے جس میں یوم الاربعاء کو یومُ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ. کا مصداق ٹھہرایا ہے،

ملا علی قاریؒ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سخاویؒ کا لم اقف لہ علی اصل کہنا اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ صاحب ہدایہ جیسا فقیہ محدث ایک حدیث اپنی سند سے مرفوعاً بیان کرتا ہے، اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے کافی ہے گو متداول کتب حدیث میں یہ حدیث نہ ملے، اور طبرانی کی روایت کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اس دن میں کفار پر عذاب نازل ہوا تھا، اس لئے یہ دن کفار واعداء اسلام کے حق میں منحوس ہے تو مسلمانوں کے حق میں یقیناً مسعود ومبارک ہوا۔

صاحب ہدایہ اور اکابر کے اس معمول کی تائید بعض علماء نے اس حدیث سے بھی فرمائی جو صحیح مسلم شریف جلد ثانی میں واقع ہے۔ ان اللہ خلق النور یوم الاربعاء کہ اللہ تعالیٰ نے نور کو چہارشنبہ کے دن پیدا فرمایا اور ظاہر ہے کہ علم بھی سراسر

---

[1] بندہ کی عادت ہے کہ ہر روز سبق شروع کرنے سے پہلے یہ دعاء پڑھتا ہے اس کا مأخذ فعل بلال مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو باب الاذان فوق المنارہ کی روایت میں آرہا ہے۔ ۱۲ منہ

[2] ذکرہ مولانا عبد الحی فی الفوائد البہیہ من ترجمۃ صاحب الہدایہ

نور ہے اس لئے بھی بدھ[1] کے دن اسباق کے شروع کرنے کی مناسبت ظاہر ہے۔ یہ ساری بحث حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے ذکر فرمائی ہے، ابھی قریب میں اس سلسلہ کی دوسری حدیث علم میں آئی جس میں یہ ہے کہ علم دوشنبہ کو طلب کیا جائے اس سے سہولت رہتی ہے، واللہ اعلم بصحۃ الحدیث۔ اب ہم مقدمۃ العلم شروع کرتے ہیں۔

مقدمۃ العلم

اساتذہ وعلماء درس کا ہمیشہ سے یہ معمول رہا ہے کہ کتاب کے شروع کرانے سے پہلے جس فن میں وہ کتاب ہے اس فن کے مبادی اور مقدمۃ العلم کو بڑے اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، اور علماء میزان ومنطق نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فن کو شروع کرنے سے پہلے اس کا مقدمۃ العلم جاننا ضروری ہے۔

جاننا چاہیئے کہ مقدمۃ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا[2] مقدمۃ الکتاب۔ ان دونوں میں فرق آپ حضرات مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں اس کو یہاں بیان کرنے کی حاجت نہیں تاہم یہ بات تو بدیہی ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق فن سے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق کتاب سے ہوتا ہے، آپ حضرات کے سامنے دونوں مقدمے بیان کئے جائیں گے، اولاً[3] مقدمۃ العلم

---

[1] اس سلسلہ میں گذشتہ سال رفیق محترم شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب سے ایک اور حدیث سننے میں آئی جس کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ سبق کی ابتداء یوم الاثنین (دوشنبہ) کو ہو تو زیادہ بہتر ہے، اس سے حصول علم میں سہولت رہتی ہے، جسکے الفاظ یہ ہیں، اطلبوا العلم یومَ الاثنینِ فانہ میسَّر لِصَاحِبہٖ، ابونعیم اصفہانی نے اس کو تاریخ اصفہان میں بسندہٖ حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے لیکن حدیث کی صحۃ وقوۃ کا حال معلوم نہیں،

[2] متقدمین کے یہاں صرف مقدمۃ العلم تھا، اور مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے۔ علامہ تفتازانیؒ نے اس کا اختراع کیا ہے۔ جیسا کہ مطول شرح تلخیص سے معلوم ہوتا ہے اور منشاء اختراع بھی وہیں سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

[3] جملہ صحاح ستہ ایک ہی فن یعنی فن حدیث کی کتابیں ہیں، لہٰذا یہ مقدمۃ العلم جو ہم یہاں بیان کریں گے ان تمام کتب سے اس کا تعلق ہوگا، اور سب جگہ یہ مقدمہ کام دے گا، بخلاف مقدمۃ الکتاب کے، کہ وہ ہر کتاب کا الگ الگ ہوتا ہے اس لحاظ سے مقدمۃ العلم عام اور مقدمۃ الکتاب خاص ہوا، اور ترتیب میں باعتبار ذکر کے عام خاص پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ اسی لئے مقدمۃ العلم کو ہم یہاں پہلے ذکر کر رہے ہیں۔

سنیئے مقدمۃ العلم کے ذیل میں بعض حضرات صرف تین امور بیان کرتے ہیں. تعریف، موضوع، غرض وغایت. اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں جن کو "رؤس ثمانیہ" بھی کہتے ہیں. اور بعض حضرات نے امور عشرہ لکھے ہیں، ؎

اعلم ان مبادی کل فن عشرہ	الحد والموضوع ثم الثمرہ
الاسم والاستمداد وحکم الشارع	وفضلہ ونسبۃ والواضع
ومسائل والبعض بالبعض اکتفی	ومن دری الجمیع حاز الشرفا

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کتاب کے شروع میں مقدمۃ العلم والکتاب کے ذیل میں بیس امور بیان فرمایا کرتے تھے، مقدمۃ العلم کے اندر نو، ۱ تعریف ۲ موضوع، ۳ غرض وغایت، ۴ اسمہ، ۵ مدون، ۶ نسبۃ ۷ مرتبہ ۸ قسمۃ تبویب، یہ آٹھ امور وہ ہیں جو رؤس ثمانیہ کہلاتے ہیں. اور علماء اسلام نے اس پر نویں چیز یعنی حکم شارع کا اضافہ کیا ہے اور حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی یہی چیزیں ہیں، سوائے تعریف کے کہ کتاب کی تعریف[1] نہیں ہوتی ہے اور موضوع علم اور کتاب دونوں کا ایک ہی ہوا کرتا ہے، ان دو کے علاوہ مقدمۃ الکتاب میں باقی وہی سات چیزیں ہیں جو مقدمۃ العلم میں ہوتی ہیں، نو اور سات سولہ امور ہوئے اور ان کے علاوہ چار چیزیں متفرقات واشتات کے قبیل سے ہیں، ۱ نسخ کتاب ۲ شروح وحواشی، ۳ سند حدیث، ۴ آداب طالب، یہ کل بیس امور ہو گئے. اب ہم مقدمۃ العلم اسی مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق بیان کرتے ہیں۔

تعریف حدیث

جاننا چاہیئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک علم حدیث یعنی فن حدیث، دوسرے حدیث یعنی نفس حدیث، جیسے تمہیں معلوم ہوگا کہ ایک تو ہے علم بلاغت وفن بلاغت، اور ایک ہے بلاغت جو فصاحت کا مقابل ہے. اسی لئے دونوں کی تعریف الگ الگ کیجاتی ہے، علم بلاغت کی الگ. جو معانی اور بیان کے مجموعہ کا نام ہے اور نفس بلاغت کی الگ یعنی کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا، اسی طرح یہاں بھی دو چیزیں ہیں، حدیث اور فن حدیث پھر فن حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک علم روایت حدیث، دوسرے علم درایۃ حدیث یا اس طرح کہیئے علم الحدیث روایۃً علم الحدیث درایۃً. اور ہمارے سامنے جو کتاب ہے بلکہ دورۂ حدیث کی تمام کتابیں علم روایۃ حدیث سے تعلق رکھتی ہیں. اور اسی کی تعریف بیان کرنا اصل اور مقصود ہے. مناسب ہے کہ فن حدیث کی تعریف جاننے سے پہلے نفس حدیث کی تعریف جان لیجائے۔

حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، احوال اور تقریرات کو کہتے ہیں، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی امتی نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا، اور آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی نہ اس وقت نہ بعد میں تو اس کو حضور کی تقریر کہا جاتا ہے اور جو چیز اس طرح ثابت ہوگی اس کے بارے میں کہا جائیگا یہ چیز

---

[1] اس سے مراد حد منطقی کی نفی ہے. ورنہ تعریف بمعنی تعارف وہ کتاب کا بھی ہوتا ہے

حدیث سے ثابت ہے۔ یعنی آپ کی تقریر سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نبی کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ اس کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے یا اس کے علم میں آئے، اور وہ اس پر نکیر نہ فرمائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح اقوال و افعال امت کے لئے حجت ہیں، اسی طرح آپ کا سکوت بھی حجت ہے، بلکہ یہ کہئے نبی کی ہر چیز حجت ہے، سبحان اللہ! انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی کیا شان ہے، ان کی ہر چیز حجت ہے، پس جو چیز حضور کی تقریر سے ثابت ہوگی اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز حدیث سے ثابت ہے۔

تقریر تو بالاتفاق بین المحدثین والاصولیین حدیث کی تعریف میں داخل ہے، لانہ حجۃ ایضاً، اور احوال دو قسم کے ہیں، اختیاریہ اور غیر اختیاریہ (جیسے آپ کا حلیہ مبارک، قد، چہرہ وغیرہ) یا یوں کہئے خُلقیہ اور خَلقیہ، محدثین کی اصطلاح میں دونوں قسمیں حدیث میں داخل ہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو آپ کی طرف منسوب ہو، حدیث ہے، کل ما انتسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی الحرکات والسکنات فی الیقظۃ والمنام، اور اصولیین یعنی اصول فقہ والوں کی اصطلاح میں قسم ثانی یعنی احوال غیر اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ وہ تو اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو حجت اور دلیل کے قبیل سے ہو، اور اوصاف خَلقیہ یعنی احوال غیر اختیاریہ کا تعلق کسی حکم شرعی سے نہیں ہے، لہٰذا وہ حجت بھی نہیں، یہ تو تعریف ہوئی نفس حدیث کی، اب ہم علم حدیث کی تعریف بیان کرتے ہیں، اولاً علم الحدیث روایۃً کی، جو یہاں مقصود ہے، اس کے بعد علم الحدیث درایۃً کی،

تعریف علم حدیث

اس کی ایک مشہور تعریف تو یہ ہے، ھو علم یعرف بہ اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ، علامہ کرمانیؒ و عینیؒ نے یہی لکھی ہے علامہ سیوطیؒ نے اس پر لکھا ہے، ھذا غیر محرر۔ یعنی یہ تعریف واضح اور منقح نہیں ہے، ان کا یہ اشکال صحیح ہے، اس لئے کہ یہ تعریف تو سیرت کی ہر کتاب پر صادق آسکتی ہے، خواہ اردو میں ہو یا عربی میں، سند سے ہو یا بلا سند کے، اور خود علامہ سیوطیؒ نے اس کی ایک دوسری تعریف بیان فرمائی ہے، جس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر وہی ہے، ھو علم یشتمل علی اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ وروایتہا وضبطہا وتحریر الفاظہا، یعنی علم روایۃ حدیث وہ فن ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو صحۃ الفاظ اور تحقیق سند کے ساتھ نقل کیا جائے غالباً اس تعریف میں احوال کو اختصاراً

ؔلہ اس کی مثال حضرت موسیٰ و حضرت خضر علیہما السلام کا قصہ ہے جو مشہور و معروف ہے، اور قرآن کریم میں مذکور ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باوجود معاہدہ کے کہ وہ حضرت خضر کے کسی فعل پر کچھ نہ فرمائیں گے۔ بلکہ خاموش رہیں گے۔ مگر جب موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر کی جانب سے ایسے کاموں کا صدور دیکھا، جو ظاہر شریعت کے خلاف تھے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خاموش نہ رہا گیا اور فوراً نکیر فرمائی۔ ؔلہ حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ گویا یہ کتب جو ہمارے سامنے ہیں روایۃ حدیث کی ہیں لیکن ہمارے مدارس میں یہ درایۃً ہی پڑھائی جاتی ہیں، گویا ہم لوگوں نے علم روایتِ حدیث کو علم درایۃِ حدیث بنا رکھا ہے۔ انتہی بلفظہ۔

حذف کر دیا گیا ہے، اور حضور کی تقریر جو حدیث کی تعریف میں داخل ہے گو یہاں مذکور نہیں ہے لیکن آپ کی تقریرات افعال میں آسکتی ہیں، اس لئے کہ تقریر کہتے ہیں سکوت اور ترک نکیر کو، اور یہ بھی فعل من الافعال ہے،

علم درایۃ حدیث[1] کی تعریف جو نہایت[2] مختصر و جامع ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس طرح فرمائی ہے، معرفۃ القواعد المعرّفۃ بحال الراوی والمروی، یعنی فن درایۃ حدیث ان قواعد و اصول کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے رواۃ اور روایات کے احوال پہچانے اور پرکھے جاسکیں۔

اسی تعریف کو علامہ سیوطیؒ نے اپنے الفیہ میں اس طرح بیان کیا ہے،

علم الحدیث ذو قوانین تحد   یدری بها احوال متن وسند

فذانك الموضوع والمقصود   ان یعرف المقبول والمردود،

ان دو اشعار کے اندر علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت تینوں چیزیں آگئیں، یعنی علم اصولِ حدیث ان چند قوانین کا نام ہے جن سے حدیث کی سند اور متن کے احوال معلوم ہوں، اور یہی دو چیزیں یعنی متن اور سند اس علم کا موضوع ہیں، اور غرض اس فن کی یہ ہے کہ مقبول اور مردود روایات کی معرفۃ حاصل ہو جائے، کہ کونسی حدیث مقبول اور قابل استدلال ہے، اور کونسی حدیث مردود و غیر معتبر ہے۔

موضوعِ علم حدیث

علامہ کرمانیؒ بڑے محدّث ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ و علامہ عینیؒ وغیرہ سب سے مقدم ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں علم حدیث کے موضوع کے بارے میں فرمایا ہے، ھو ذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی علم حدیث کا موضوع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے استاذ علامہ کافیجیؒ ہمیشہ تعجب فرماتے تھے، کہ انھوں نے ذاتِ رسول کو کیسے علم حدیث کا موضوع قرار دیا، حالانکہ یہ تو علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ انسان ہیں، اور بدن انسان علم طب کا موضوع

---

[1] جس کا دوسرا نام علم مصطلح الحدیث اور اصولِ حدیث بھی ہے، نیز اس کو علوم الحدیث بھی کہا جاتا ہے، صاحب منہل نے لکھا ہے کہ علم درایۃ حدیث اور علم اصولِ حدیث دونوں ایک ہی ہیں، وھو کما قال کما فی مقدمۃ التدریب ۵ وکذا یفھم من مطالعۃ الکتب لاکما یتوھم من مقدمۃ الاوجز انھما علمان متغائران، فتأمل،

[2] علم درایۃ حدیث کی ایک مفصل تعریف سیوطیؒ نے یہ بیان کی ہے، ھو علم یعرف منہ حقیقۃ الروایۃ وشروطھا وانواعھا واحکامھا وحال الرواۃ وشروطھم واصناف المرویات وما یتعلق بھا، یعنی وہ علم جس کے ذریعہ روایۃ حدیث کی حقیقت معلوم ہو کہ روایۃ کیسے کی جائے اس کے معتبر طرق کیا ہیں، شرائط اور انواع کیا ہیں، نیز ان کے احکام کہ کونسی روایت مقبول ہوتی ہے اور کونسی مردود، اسی طرح رواۃ کے جرح و تعدیل کے اسباب اور طرق، اور دیگر اصطلاحاتِ فن معلوم ہوں۔ روایۃ کہتے ہیں نقل الحدیث بالسند کو۔

ہے، شراح نے علامہ سیوطیؒ کے اپنے استاذ کے اس اشکال کو نقل کرنے کے بعد خود ان کے خاموش رہنے پر تعجب کیا ہے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشکال سیوطی کے نزدیک بھی درست ہے، حالانکہ یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ ذاتِ رسول میں دو چیزیں ہیں، ایک وصف انسانیت اور ایک وصف رسالۃ، اور کرمانی کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ رسول وصف رسالۃ کے اعتبار سے علم حدیث کا موضوع ہے نہ کہ وصفِ انسانیت اور بدن کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ وصفِ رسالۃ کو موضوعِ طب سے کیا واسطہ؟ اور انسان وبدنِ انسان علم طب کا موضوع ہے، صحت ومرض کے لحاظ سے پس یہ دو چیزیں الگ الگ ہوئیں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی رائے مقدمۂ اوجز میں یہ ہے کہ ذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مطلق علم حدیث کا موضوع قرار دیا جائے، خواہ وہ علم حدیث کی کوئی سی قسم ہو، اور علم روایت حدیث جس میں ہم بحث کر رہے ہیں۔ چونکہ خاص ہے مطلق علم سے، اس لئے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہیے، چنانچہ حضرت شیخؒ نے فرمایا کہ علم روایۃ حدیث کا موضوع الروایات والمرویات من حیث الاتصال والانقطاع ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع وغیرہ اوصاف وکیفیاتِ سند کے لحاظ سے۔

علم حدیث کی غرض وغایت

غرض کہتے ہیں مالاجلہ الفعل کو یعنی جس شئی کو حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے پھر اس کام پر جو شئی مرتب ہوتی ہے اس کو غایت کہا جاتا ہے، پس اگر وہ مرتب ہونے والی شئی آدمی کے منشا ومقصود کے مطابق ہے تو وہ غرض بھی ہے اور غایت بھی، اور اگر ترتب منشأ کے خلاف ہوا ہے تو اس کو غایت یعنی نتیجہ تو کہا جائے گا لیکن غرض نہیں کہیں گے، لہذا غرض خاص اور غایت عام ہوئی، جیسے تاجر حصول نفع کے لئے تجارت کرتا ہے پھر اس تجارت پر کبھی نفع مرتب ہوتا ہے اور کبھی نقصان، تو اس نقصان کو غایت تو کہیں گے لیکن غرض نہیں کہہ سکتے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ بخاری شریف کے سبق میں اس کی تین غرضیں بیان فرمایا کرتے تھے،

پہلی غرض۔ ان بشارتوں اور دعاؤں کا مصداق بننا جو حدیث پڑھنے اور پڑھانے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، نضر اللہ امرأ سمع مقالتی فوعاھا وأداھا فرب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ رواہ الترمذی۔ اور ابو داؤد شریف میں یہی مضمون زید بن ثابتؓ کی حدیثِ مرفوع میں وارد ہے، اللہ تعالیٰ تروتازہ خوشحال اور سرسبز وشاداب رکھے اس شخص کو جو میری بات کو سنے اور پھر اس کو محفوظ رکھے، اور دوسروں تک اس کو پہنچائے، (الحدیث) اس میں دونوں احتمال ہیں کہ جملہ دعائیہ ہو یا جملہ خبریہ، آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں تک روایت پہنچانے کا فائدہ

بیان فرمایا، وہ یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کو روایت پہنچائی جارہی ہے وہ روایت پہنچانے والے سے زیادہ فہیم اور سمجھ دار ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے، فربّ مبلَّغ اوعیٰ لہ من سامع یعنی جن کو روایت پہنچائی جارہی ہے وہ زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں حدیث کو بہ نسبت سننے والے کے، اس حدیث سے ایک نکتہ معلوم ہوا وہ یہ کہ بعض شاگرد فہم وحفظ وغیرہ اوصاف میں استاذ سے بڑھے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ، ما من رجل یطلب الحدیث الا کان علی وجھہ نضرۃ، یعنی جو شخص حقیقی معنی میں طالب حدیث ہوتا ہے اس کے چہرے پر رونق اور تروتازگی کے آثار ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اہل جنت کے بارے میں ارشاد ہے، تعرف فی وجوھھم نضرۃ النعیم (الآیۃ) اور اگر کسی طالب حدیث میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کو اس کی طلب کی کمی پر محمول کیا جائے گا یا یہ کہ اس کی طلب، طلب صادق نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، ان اولی الناس بی یوم القیامۃ اکثرھم علیّ صلاۃً، رواہ الترمذی وابن حبان فی صحیحہ، یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ قریب مجھ سے وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھتے ہوں، ابن حبان کہتے ہیں اس حدیث میں بیان صریح ہے اس بات کا کہ بروز محشر سب سے زیادہ قرب نبوی اصحاب حدیث ہی کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ کثرتِ صلوٰۃ کیساتھ یہی حضرات موصوف ہوتے ہیں، ان ہی حضرات کو صلوٰۃ وسلام پڑھنے اور لکھنے کی سب سے زیادہ نوبت آتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللّٰھم ارحم خلفائی، اے اللہ میرے خلفاء کیساتھ رحم کا معاملہ فرما، صحابہؓ نے پوچھا، یارسول اللہ ومن خلفائک؟ اے اللہ کے رسول آپ کے خلفاء کون ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا، الذین یروون احادیثی ویعلمونھا الناس، یعنی وہ لوگ میرے خلفاء ہیں، جو میری احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور لوگوں کو ان کی تعلیم دیتے ہیں، اس حدیث پاک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حدیث سے شغف رکھنے والوں کو اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ دعائے رحمت فرمارہے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت وسعادت کی بات ہوگی، تو خلاصہ یہ کہ یہ دعائیں اور بشارتیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کا مصداق بننے کے لئے ہم علم حدیث پڑھتے ہیں۔

تنبیہ:- جاننا چاہیے کہ طالب حدیث کو اپنے فضائل سنکر جو احادیثِ بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، مغرور اور اپنے بارے میں زیادہ خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیئے بلکہ اپنے اندر تواضع کی صفت پیدا کرنی چاہیئے، دیکھئے! ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ جو اپنے زمانہ کے رأس المحدثین تھے، ساری عمر اشتغال بالحدیث، کتب حدیث

کی شروح کی تصنیف وتالیف میں گذری. مگراس کے باوجود مقدمۂ لامع میں مراتب اہل حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں، نحن لسنا بمحدثین، یعنی ہم جیسے لوگ فی الواقع محدثین نہیں ہیں محدث کہلانے کے مستحق نہیں ہیں، محض اشتغال بالحدیث کی وجہ سے عرفاً محدث کہا جاتا ہے. دراصل ہم تو مبتدئین ہیں،

دوسری غرض یہ ہے کہ دین اور شریعت کا مدار قرآن پاک پر ہے اور قرآن پاک میں اصول بیان کئے گئے ہیں جزئیات کی تفصیل اور تشریح اس میں نہیں ہے، اور حدیث پاک قرآن کریم اور اس کے مجملات کی تشریح ہے، لہذا حدیث پاک کے بغیر نہ صحیح معنی میں فہم قرآن حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر صحیح عمل ممکن ہے، پس فہم قرآن اور عمل بالقرآن کے لئے ہم حدیث کو پڑھتے ہیں۔

تیسری غرض جسے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ "چکّی کا پاٹ"[1] فرمایا کرتے تھے، ہم سب مسلمانوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اور ہر شخص آپ کی محبت کا دعویدار ہے تو حضور ہمارے محبوب ہوتے اور محب کو محبوب کی ہر ادا اور اس کی ہر بات پسند ہوتی ہے، یہ احادیث طیبہ آپ ہی کے الفاظ اور آپ ہی کی باتیں ہیں. پس آپ کی محبت حدیث پاک پڑھنے پڑھانے کو مقتضی ہے. . اور محبوب کے کلام سے لطف اندوز ہونا خود ایک مستقل غرض[2] ہے. من احب شیئاً اکثر من ذکرہ، مقولہ مشہور ہے۔

چوتھی غرض ہمارے استاذ محترم مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے تھے کہ علم حدیث پڑھنے کی غرض معرفۃ کیفیۃ الاقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور آپ کے نقش قدم پر کیسے چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو اس لئے ہم حدیث پڑھتے ہیں، اور میں کہتا ہوں (یعنی استاذ محترم مولانا عاقل صاحب) کہ یہ غرض صاحب مشکوٰۃ کے کلام[3] سے جو خطبہ مشکوٰۃ میں ہے مستفاد ہوتی ہے، اور اسی مضمون کو صاحب مفتاح السعادۃ

---

[1] یہ حضرت نور اللہ مرقدہٗ کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی تشریح تقریر بخاری میں دیکھ لیجائے۔

[2] حضرت شیخ فرماتے تھے کہ اگر فرض کرو حدیث پڑھنے پڑھانے میں کچھ بھی فائدہ نہو، کچھ بھی ثواب نہو، اس کے پڑھنے کے لئے یہی ایک غرض کافی ہے کہ حدیث پاک کلام محبوب ہے اور محب کو کلام محبوب میں لذت حاصل ہوتی ہے۔

[3] خطبہ مشکوٰۃ کے الفاظ یہ ہیں، امابعد فان التمسک بھدیہ لایستتب الا بالاقتفاء لماصدر من مشکوتہ، والاعتصام بحبل اللہ لایتم الا ببیان کشفہ، جملۂ اولیٰ سے مولانا امیر احمد صاحبؒ کی بیان کردہ غرض مستفاد ہو رہی ہے. اور جملۂ ثانیہ سے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کے کلام میں جو غرض ثانی آئی ہے وہ پائی جا رہی ہے، فالحمد للہ علی ذلک،

نے اس طرح لکھا ہے التحلی بالآداب النبویہ، والتوقی عمایکرھہ وینہاہ۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق واوصاف کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرنا۔ اور جو چیزیں آپ کو ناپسند تھیں ان سے بچنا۔

پانچویں غرض وہ ہے جو صاحب منہل نے لکھی ہے، الاحتراز عن الخطاء فی الانتساب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی چیز کے غلط انتساب ہونے سے محفوظ ہونا، اس لئے کہ یہ بات کہ فلاں بات حضور نے ارشاد فرمائی ہے یا نہیں، اس کو اچھی طرح محدثین ہی سمجھ سکتے ہیں، حدیث وغیر حدیث، کلام رسول وکلام غیر رسول میں امتیاز وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فنِ حدیث سے واقف ہوں۔

چھٹی غرض، علماء نے بیان کیا ہے کہ ہر فن کی ایک تاثیر ہوتی ہے، جیسا کہ مثلاً منطق کی تاثیر بکواس یعنی قدرۃ علی الکلام ہے، اسی طرح اگر صحیح معنی میں اخلاص اور محبت کیساتھ حدیث پاک میں مشغول ہوجائے تو اس سے طالب حدیث میں شان صحابیت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ صحابۂ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحبت سے، اور طرز عمل کو دیکھنے ہی سے صحابہ بنے ہیں، اور طالب حدیث بھی ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے احوال واوصاف کے مطالعہ اور اس کی چھان بین میں لگا رہتا ہے، پھر کیسے ان سے متاثر نہ ہوگا، گویا طالب حدیث کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہے۔

اور غرض مشترک تمام علوم دینیہ کی "الفوز بسعادۃ الدارین" بیان کیجاتی ہے،

فائدہ:- جاننا چاہیئے کہ ان بیان کردہ اغراض میں کوئی تضاد وتباین نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ سب چیزیں حدیث پاک میں مشغول ہونے کے فوائد وثمرات ہیں، جو انسان کی حسبِ حیثیت وصلاحیت اس کے اندر پیدا ہوتے رہتے ہیں، ایک شئی کے بہت سے فوائد ومنافع ہو سکتے ہیں،

تسمیہ | تسمیہ یعنی فن کا نام اور اس کی وجہ تسمیہ۔ سو اس فن کا نام علم حدیث ہے، اب یہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ نے دو قول ذکر کئے ہیں۔

۱- حدیث کے معنی حادث کے آتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے قدیم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن پاک) بھی قدیم ہے، اس کے بالمقابل رسول اللہ کی ذات حادث ہے، اس لئے آپ کا کلام بھی حادث ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حدیث (بمعنی حادث) کہا جاتا ہے

۲- حدیث کہتے ہیں بات اور کلام کو، اور یہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ہیں، اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں صرف باتیں کہاں ہیں، اس میں تو آپ کے احوال وافعال بھی داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے احوال وافعال کو تغلیباً احادیث کہا جاتا ہے،

بعض علماء نے لکھا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال وافعال واحوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ

اصطلاح نہیں ہے، بلکہ خود قرآن کریم سے مستنبط ہے، وہ اس طور پر کہ آپ کے ارشادات جن کو حدیث کہا جاتا ہے وہ سراسر بیانِ دین ہیں اور سورۂ والضحیٰ میں اسی بیانِ دین کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے واما بنعمۃ ربك فحدث۔ یہاں پر نعمت سے مراد دین ہے جیساکہ بعض دوسری آیاتؑ میں ہے، پس حدیث کا تسمیہ حدیث کے ساتھ اسی تحدیث سے ماخوذ ہے، اس کی قدرے مزید وضاحت یہ ہے کہ دراصل، واما بنعمۃ ربك فحدث مربوط ہے ووجدك ضالاً فهدیٰ کیساتھؑ اور آیت کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے آپ کو انجان اور ناواقف پایا تو ہم نے آپ کو علوم و معارف عطا کئے، پھر آگے چل کر کہتے ہیں سو آپ ان علوم و معارف کو (جو آپ کی احادیث میں موجود ہیں،) لوگوں کے سامنے بیان کیجئے، اس بیان کرنے کو آیت شریف میں تحدیث سے تعبیر فرمایا، پس اسی سے یہ لفظ حدیث ماخوذ ہے۔

حدیث کے قریب المعنی چند الفاظ اور ان کا باہمی فرق

جاننا چاہیئے کہ یہاں پر چند اصطلاحی الفاظ اور ہیں، حدیث، خبر، اثر اور سنت یہ الفاظ آپس میں مترادف ہیں، یا مختلف؛ جس کو محدثین بھی لکھتے ہیں، اور اصولیین بھی، جیساکہ آپ نور الانوار اور شرح نخبہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں:

جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں مترادف ہیں پھر حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے، بعضوں نے حضور کے اقوال و احوال ہی کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور بعض نے صحابہ کے اقوال کو بھی حدیث کی تعریف میں داخل مانا ہے، اور بعض نے تابعین کے اقوال کو بھی شامل کیا ہے، بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر میں تباین ہے۔ حدیث، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر ماجاء عن غیرہ، اور بعض نے حدیث کو خاص یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر کو عام یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعن غیرہ، کہا ہے۔

اب رہا فرق درمیان سنت وحدیث کے، سو بعض نے تو ان کو ایک دوسرے کے مرادف کہا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف اقوال پر ہوتا ہے اور سنت عام ہے، اس کا اطلاق آپ کے اقوال و افعال اور احوال سب پر ہوتا ہے، اور اثر کا اطلاق تو محدثین کے یہاں حدیث مرفوع و موقوف دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا اور اس میں وہ روایاتِ مرفوعہ و موقوفہ سب ہی لائے ہیں اور بعض علماء نے اثر کو خاص قرار دیا ہے، موقوف کیساتھ، مرفوع پر اس کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

ؑ چنانچہ ارشاد ہے، واذکروا نعمۃ اللہ علیکم وما انزل علیکم من الکتاب والحکمۃ یعظکم بہ، الآیۃ، الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی، الآیۃ، ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے دین کو نعمت سے تعبیر کیا ہے۔ ؑ اور فاما الیتیم فلا تقھر الم یجدك یتیماً فآویٰ سے مربوط ہے، واما السائل فلا تنھر، ووجدك عائلاً فاغنیٰ سے مربوط ہے، گویا لف ونشر غیر مرتب ہے ۱۲

مدون اوّل (اور تدوینِ حدیث)

تدوینِ حدیث کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین و کبار تابعین کے یہاں تو تدوین اور ترتیب کا سلسلہ نہیں تھا، ان کے یہاں تو علوم نبویہ سینوں میں محفوظ تھے، تصنیف و تالیف کا ان کے یہاں دستور نہیں تھا، اسلئے کہ عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، ان کو لکھنے کی ضرورت کیا تھی، ؟ غرضیکہ اس وقت عام طور سے احادیث صحابۂ کرام و تابعین کے سینوں میں محفوظ تھیں، صحابۂ کرام اور تابعین جب دنیا سے رخصت ہونے لگے اور قریب تھا کہ دنیا صحابہ کے متبرک نفوس سے خالی ہوجائے اس لئے کہ حضور کے وصال کو تقریباً سو برس ہورہے تھے، ۹۹ھ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ جب خلیفہ ہوئے تو انھوں نے اس اندیشہ سے کہ ایسا نہو کہ ان متبرک ہستیوں کے اٹھنے کے ساتھ یہ علوم بھی جو ان کے سینوں میں محفوظ ہیں، ان کے ساتھ قبروں میں چلے جائیں اس لئے انھوں نے ۹۹ھ میں اپنے زیر اثر ممالک کے علماء وحفاظِ حدیث کے نام فرامین روانہ فرمائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا جائے. چنانچہ حافظ ابو نعیم اصفہانی تاریخ اصفہان میں لکھتے ہیں، کتب عمر بن عبدالعزیز الی الأفاق انظروا احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجمعوہ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خاص طور سے قاضی ابوبکر بن حزم کو، جو آپ کی طرف سے مدینہ منورہ کے قاضی اور امیر تھے، یہ فرمان لکھا، جیسا کہ مؤطا محمد میں امام محمدؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے. اور امام بخاریؒ نے صحیح بخاری باب کیف یقبض العلم کے ذیل میں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، کتب عمر بن عبدالعزیز الی ابی بکر بن حزم انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ لی، فانی خفت دروس العلم وذھاب العلماء، یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ابوبکر بن حزمؒ کے نام فرمان بھیجا، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو تلاش کرو، ان کو لکھ کر میرے پاس بھیجو، اس لئے کہ مجھے علم کے مٹ جانے اور علماء کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہے، چنانچہ خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیزؒ کی تحریک پر اس وقت کے حضرات محدثین نے احادیث کو جمع کیا. ابتداءً جن حضرات نے احادیث کو جمع کیا. ان میں دو نام زیادہ مشہور اور منقول ہیں ایک ابن شہاب الزہریؒ جن کا پورا نام محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب الزہریؒ ہے. دوسرے ابوبکر بن حزمؒ (ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم) چونکہ یہ دونوں حضرات معاصر و ہم زمانہ ہیں، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے اور ابوبکر بن حزم کی وفات ۱۲۰ھ میں ہے اس لئے یقین کیساتھ یہ تعیین نہیں کیجا سکتی کہ اوّل مدون ان دو میں سے کون ہے ؟ اکثر حضرات کا میلان ابن شہاب الزہریؒ کی طرف ہے، یہی امام مالکؒ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ کی رائے ہے، اور امام بخاریؒ کا میلان بظاہر ابوبکر بن حزمؒ کی جانب ہے، اس لئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، ان ہی کے نام کی تصریح فرمائی ہے۔

جمہور کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عبد البر نے التمہید میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وفات پا چکے تھے قبل اس کے کہ قاضی ابوبکر بن حزم اپنی جمع کردہ احادیث ان کی خدمت میں بھیجیں، اور مزید برآں ابن عبد البرؒ نے جامع بیان العلم واھلہ میں لکھا ہے کہ امام زہریؒ نے فرمایا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ہمیں جمع سنن کا حکم فرمایا، فکتبنا ھا دفتراً دفتراً، تو ہم نے احادیث کے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور ان کو خلیفۂ راشد کی خدمت میں بھیجدیا، انھوں نے ان کو اپنے ماتحت ملکوں میں بھیجدیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن شہاب الزہریؒ نے احادیث ابن حزم سے پہلے لکھدی تھیں، لہٰذا اولیت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔

اس سلسلہ میں ایک تیسرا نام شعبی کا لیا جاتا ہے جن کا نام عامر بن شراحیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطی رحمہ نے تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اما جمع حدیث الی مثلہ فقد سبق الیہ الشعبی یعنی صرف ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے شعبی نے کیا ہے، اور انھوں نے طلاق سے متعلقہ احادیث کو جمع کیا، اور لکھا، ھذا باب من الطلاق جسیم، یعنی احادیث متعلقہ بالطلاق کا یہ ایک بہت بڑا باب ہے اور قرین قیاس بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے کہ شعبی کو مدون اوّل قرار دیا جائے تقدم زمانی کی وجہ سے، اس لئے کہ شعبی کی ولادت ۱۷ھ ہے، اور زہری کی ولادت ۵۰ھ ہے، لیکن اس کے باوجود مدونین میں ان کا نام مشہور نہیں ہوا، وجہ یہ ہے کہ ان کی تدوین کا تعلق ایک خاص مضمون کی احادیث سے تھا، یعنی جن کا تعلق طلاق سے ہو، ہر نوع کی روایات کو انھوں نے جمع نہیں فرمایا۔

بس اس کا خلاصہ اور تحقیق۔ واللہ اعلم۔ یہ ہے کہ صرف ایک نوع اور ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے عامر بن شراحیل شعبی کا کارنامہ ہے، اور مطلقاً جمع حدیث کے سلسلہ میں دو قول ہیں، عند الاکثر الزھری وعند البعض ابوبکر بن حزم، ویظھر الیہ میل البخاریؒ۔

فائدہ:- مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ تدوینِ حدیث کا یہ اہم ترین کام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی تحریک پر ہوا جو یقیناً ایک تجدیدی کارنامہ ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے[1] حق تعالیٰ شانہ اس امّت میں ہر سو سال پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت کو پیدا فرمائیں گے جو احیاءِ دین کے سلسلہ میں ایک نمایاں خدمت انجام دے گی۔ چنانچہ علماء نے خلیفۂ عادل عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر علماء کا اتفاق لکھا ہے، سو یہ احادیثِ شریفہ کا جو مبارک ذخیرہ ہمارے سامنے موجود ہے، موصوف

---

[1] من حدیث ابی ہریرۃ مرفوعاً ان اللہ یبعث لہذہ الامۃ علی رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لہا دینہا اخرجہ ابو داؤد فی کتاب الملاحم وکذا الطبرانی فی الاوسط والحاکم فی المستدرک۔

ہی کی حسن تدبیر اور سعی مشکور کا نتیجہ ہے[1]، تقبل اللہ مساعیہ، وجزاہ اللہ عنا وعن جمیع المسلمین خیراً۔

ویسے علماء نے ہر زمانہ میں ہر صدی کے مجدد کی اپنی اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق تعیین فرمائی ہے، اور اس پر کتابیں لکھی گئی ہیں، بہت سے ارباب علم واصحاب بصیرت کی رائے یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نور اللہ مرقدہ کی دعوت وتبلیغ کی یہ مبارک تحریک چودہویں صدی ہجری کے تجدیدی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے

طبقات المدونین

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ تدوین حدیث کے مختلف دور ہیں، پہلا دور تو وہ ہے جو اوپر گذرا، جس کو تدوین علی الاطلاق کہا جائے گا، یعنی کیف ما اتفق ہر نوع کی روایات واحادیث کو بلا کسی خاص ترتیب اور مضمون کی رعایت کے یکجا کتابی شکل میں جمع کرنا، دوسرا دور تدوین علی الابواب کا ہے، یعنی احادیث کے مخلوط ذخیروں میں سے ہر مضمون کی حدیثیں الگ الگ چھانٹ کر الگ الگ ابواب میں ترتیب دی جائیں اس کے بعد پھر تیسرا دور آتا ہے تدوین علی الصحاح کا، جس میں حضرات محدثین نے یہ اہتمام کیا کہ موجودہ ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو سقیمہ سے ممتاز کیا جائے، اور صرف صحیح احادیث کا الگ انتخاب کیا جائے، سب سے پہلا دور پہلی صدی کے اختتام پر پایا گیا، دوسرا دور دوسری صدی کے وسط میں پایا گیا، اور تیسرا دور تیسری صدی کے اوائل میں پایا گیا،

پہلے دور کے حضرات کی تعیین تفصیل کیساتھ اوپر گذر چکی، اور دوسرے دور کے حضرات میں یہ نام زیادہ مشہور ہیں، ابن جریجؒ ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج ہے، ہشیم بن بشیر الواسطیؒ معمر بن راشد الیمنیؒ امام مالکؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ اور تیسرے دور کے حضرات میں سب سے پہلے نام نامی اسم گرامی حضرت امام بخاری علیہ الرحمۃ کا ہے، اور اس کے بعد امام مسلم علیہ الرحمۃ کا۔

ان تینوں ادوار (طبقات ثلثہ) کا ذکر علامہ سیوطیؒ نے اپنے الفیہ[2] میں اس طرح فرمایا ہے ؎

اول جامع الحدیث والاثر ابن شہاب أمر لہ عمر
واول الجامع للابواب جماعۃ فی العصر ذو اقتراب

---

[1] ان کی سوانح وسیرت پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، منجملہ ان کے ایک کتاب وہ ہے جس کو حضرت امام مالکؒ کے بلا واسطہ شاگرد رشید ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم المالکی المصری المتوفی ۲۱۴ھ نے تالیف فرمایا ہے، جس میں موصوف کے زہد وقناعت تقوی وطہارۃ، خوف وخشیۃ اور زمانہ خلافت میں عدل وانصاف اور تواضع کے قصے بہت اچھے انداز میں جمع کئے ہیں، جس کا اردو میں ترجمہ ابھی قریب میں مکتبہ خلیلیہ سے شائع ہوا ہے، کتاب کے مترجم مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی مدفیوضہم ہیں۔

[2] الفیہ بھی ایک نوع ہے تصنیف کی کہ ایک ہزار اشعار میں کسی بھی فن کی ایک کتاب لکھی جائے، اصول حدیث میں الفیۂ سیوطی اور الفیۂ عراقی مشہور ہیں

کابن جریج وھشیم مالک ومعمر وولد المبارک
واول الجامع باقتصار علی الصحیح فقط البخاری

یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے حکم سے حدیث کو جمع کرنے والی سب سے پہلی ہستی ابن شہاب الزہری کی ہے اور خاص ابواب کی ترتیب پر سب سے پہلے احادیث کو جمع کرنے والے حضرات کی ایک جماعت ہے جو تقریباً ہم زمانہ ہیں، جیسے ابن جریجؒ، ہشیمؒ، امام مالکؒ معمر بن راشد الیمنیؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ، اور صرف صحیح احادیث کو جمع کرنے والوں کے پیش رو حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ نے مقدمۂ اوجز میں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے طبقاتِ مدونین چار معلوم ہوتے ہیں، انھوں نے آخری طبقہ سے پہلے ایک طبقہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی تدوین علی المسانید، مسند انواعِ کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم کا نام ہے، جس میں احادیث صحابہ کے اسماء کی ترتیب پر ذکر کیجاتی ہیں، مضمون کا لحاظ اس میں نہیں ہوتا، اس طبقہ میں حافظ نے دو شخصوں کا نام پیش کیا ہے، عبیداللہ بن موسیٰ العبسی اور نعیم بن حماد الخزاعی اور پھر اس کے بعد تو سلسلہ قائم ہوگیا، اور بہت سی مسانید لکھی گئیں، مسندِ ابوداؤد الطیالسی، مسندِ حمیدی، مسند ابویعلی اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی مسند تو بہت ہی مشہور ہے، اور میرے خیال میں وہ اس وقت موجودہ کتب حدیث میں سب سے ضخیم اور بڑی ہے، سنا ہے کہ اس میں تیس ہزار حدیثوں کا ذخیرہ ہے، اور بہت بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرۃِ تعداد روایات کے اس کی روایات قوی ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو طبقاتِ کتبِ حدیث میں سے دوسرے طبقہ میں شمار فرمایا ہے، یعنی سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) کے درجہ میں لیا ہے۔

کتابتِ حدیث

اس پانچویں نمبر۔ جو مدون حدیث کی بحث ہے۔ کا ایک تکملہ باقی ہے یعنی کتابتِ حدیث، اور حاصل اس کا یہ ہے جیسا کہ حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ درس بخاری میں فرماتے تھے کہ فرقۂ ضالہ یعنی منکرینِ حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ تدوینِ حدیث کا سلسلہ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً سو سال بعد شروع ہوا، جو کلام متکلم کے انتقال کے سو سال بعد لکھا اور مرتب کیا گیا ہو، وہ کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے، اس طویل مدت میں بہت کچھ سہو و نسیان کا قوی امکان ہے، اس لئے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ مؤطا مالک ہے، اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ مؤطا ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، منکرینِ حدیث کے اس

نوع کے اشکالات و تفوہات کے ہمارے علماء نے جوابات دیئے ہیں، مستقل کتابیں[1] چھپی ہیں ہمیں یہاں یہ کہنا ہے کہ منکرین کی جانب سے یہ سراسر مغالطہ ہے وہ کتابتِ حدیث اور تدوین حدیث میں فرق نہیں کر رہے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ تدوین حدیث جس کا بیان ابھی ہوا وہ اور ہے، اور نفس کتابتِ حدیث اور چیز ہے، تدوین سے مراد باقاعدہ کتابی شکل میں یکجا جمع کرنا ہے، یہ بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تقریباً ایک سو سال بعد شروع ہوا لیکن نفس کتابتِ حدیث کا سلسلہ حضور کی حیاتِ طیبہ ہی سے شروع ہو چکا تھا، بہت سی احادیثِ صحیحہ اس پر دال ہیں اور اکثر مصنفین صحاح ستہ نے کتابۃ العلم کے عنوان سے مستقل ابواب قائم فرمائے ہیں،

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باب کتابۃ العلم کے ذیل میں تین احادیث ذکر فرمائی ہیں،

۱۔ سب سے پہلے حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت نقل کی ہے جو شاگرد ہیں حضرت علیؓ کے انھوں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ (جس میں احادیث نبویہ یا بعض خصوصی احکام اہل بیت سے متعلق لکھے ہوئے ہوں) اس پر حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، لا الا کتاب اللہ او فھم اعطیہ رجل مسلم او ما فی ھذہ الصحیفہ، یعنی میرے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے کہ وہ لکھی ہوئی موجود ہے، یا ہمارے پاس وہ فہم اور سمجھ ہے جو ایک مسلمان شخص کو عطا کی گئی ہو یا وہ امور ہیں جو اس صحیفہ میں درج ہیں، حضرت ابو جحیفہؓ نے پوچھا وما فی ھذہ الصحیفہ، اس صحیفہ میں کیا باتیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا، العقل وفکاک الاسیر وان لا یقتل مسلم بکافر، یعنی بعض دیات وقصاص اور قیدیوں سے متعلق احکام ہیں، اور نسائی کی روایت میں ہے، فاخرج کتابا من قراب سیفہ، یعنی حضرت علیؓ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک نوشتہ نکال کر دکھایا۔
ابو جحیفہؓ کے اس سوال کا منشاء یہ تھا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں بہت سے لوگ یہ کہتے تھے کہ ان کے پاس مخصوص علوم ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ خاص وصیتیں فرمائی ہیں، جیسا کہ روافض کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اپنے جواب میں اس کی پوری پوری تردید فرما دی،

۲۔ مذکورہ بالا باب کی دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال مکہ میں ایک رجل خزاعی نے رجل لیثی کو قتل کر دیا تھا تو اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم محترم کی حرمت اور تعظیم

---

[1] حضرت مولینا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "نصرۃ الحدیث" کے نام سے اسی موضوع پر اردو میں ایک عمدہ اور مستند کتاب ہے، اور السنۃ ومکانتھا فی التشریع الاسلامی عربی میں مصطفی حسنی السباعی کی،

کے بارے میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا، اس وقت ایک یمنی شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ خطبہ مجھ کو لکھدیجئے، اس پر آپ نے فرمایا، اکتبوا لابی شاہ، کہ یہ خطبہ ان کو لکھ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری حدیث بھی ابوہریرہ ہی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ، مامن اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد اکثر حدیثا منی الا ماکان من حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص فانہ کان یکتب ولا اکتب۔ یعنی صحابۂ کرام میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث روایت کرنے والا نہیں ہے، بجز حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اس لئے کہ وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

بخاری کی روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے، اور سنن ابوداؤد کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ خود فرماتے ہیں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھا کرتا تھا، تو مجھ کو بعض قریش نے اس سے منع کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں اور بعض مرتبہ فرطِ خوشی میں ہوتے ہیں، غرضیکہ ہر حالت کی بات قابلِ نقل نہیں ہوا کرتی، اس پر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ نے سن کر ارشاد فرمایا کہ نہیں ضرور لکھ لیا کرو خواہ غضب کی حالت ہو خواہ رضا کی، فانی لا اقول فیہما الا حقا، کہ میری زبان سے ہر حال میں حق بات ہی نکلتی ہے،

اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے اپنے اس مجموعے کا نام "صحیفۂ صادقہ" رکھا تھا، اور وہ فرمایا کرتے تھے، مایرغبنی فی الحیٰوۃ الا الصادقۃ والوھط، مجھے دنیا میں رہنے کی رغبت صرف دو چیزوں کی وجہ سے ہے ایک تو یہی صحیفۂ صادقہ، دوسرے اپنی ایک زمین کا نام لیا، جس میں وہ کھیتی وغیرہ کرتے ہوں گے، جس کو وہط کہا جاتا تھا، جس کا ذکر نسائی شریف کی ایک روایت میں بھی آیا ہے، یہ صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وفات پر ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا، اور شعیب سے ان کے صاحبزادے عمرو روایت کرتے ہیں، چنانچہ حدیث کی کتابوں میں جتنی حدیثیں اس سلسلہ سے منقول ہیں، یعنی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ، وہ سب صحیفۂ صادقہ ہی سے لی گئی ہیں،

لیکن بخاری کی اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں، پہلا اشکال یہ کہ اس حدیث کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرویات حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات سے زائد ہونی چاہئیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ حضرت ابوہریرہؓ "اصحاب الالوف" میں سے ہیں، ؎

کن حدیث بوہریرہ را شمار
پنج الف وسہ صد وہفتاد وچار

یعنی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چہتر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اصحاب مئین میں سے ہیں ان سے صرف سات سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس اشکال کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔

۱۔ یہ استثناء منقطع ہے اور اس صورت میں اشکال سرے سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ میں سے مجھ سے زیادہ کسی کے پاس حدیثیں نہیں ہیں، گو یہ بات ضرور ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کتابۃً حدیث کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا، سو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ ان کی احادیث مجھ سے زائد ہو جائیں (جس کو میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا)، ہاں! عبداللہ بن عمرو بن العاص کے علاوہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں وہ بالجزم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میری احادیث ان سے زائد ہیں،

اور اگر استثناء کو متصل مانتے ہیں تو پھر اس صورت میں بیشک ابوہریرہؓ کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث میری احادیث سے زائد ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب حدیث میں ان کی روایات ابوہریرہؓ کی روایات سے بہت کم ہیں، جیسا کہ پہلے گذر گیا، سو اس کا سبب کیا ہے؟ ان کی روایات کہاں چلی گئیں؟ علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی قلتِ احادیث کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں۔

ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اشتغال بالعبادۃ تعلیمی اشتغال سے زائد تھا، اس لئے ان کی روایات میں قلت ہوئی۔

دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد ان کا زیادہ تر قیام مصر یا طائف میں رہا ہے، اور ان دونوں جگہوں کی طرف علماء کی رحلۃ علمیہ اتنی نہیں تھی جتنی مدینہ منورہ کی طرف تھی، اور ابوہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا، وہاں طالبین علم حدیث حاصل کرنے کے لئے کثرت سے جاتے تھے، اور خود ابوہریرہؓ وہاں پر تحدیثِ روایات میں منہمک تھے اور آخر عمر تک رہے، اس لئے ابوہریرہؓ سے روایت کرنے والوں کی تعداد دنیا میں بہت ہوئی اور ان کی روایات عالم میں خوب نشر ہوئیں، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ابوہریرہ سے روایت کرنے والے اور ان کے شاگرد آٹھ سو تابعین ہیں، یہ بات کسی اور صحابی کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابوہریرہؓ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ وہ کسی روایت کو نہ بھولیں، اس لئے ان کی روایات عبداللہ بن عمروؓ کی روایات سے بھی زائد ہوگئیں۔

اور ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو شام کی فتوحات میں بہت سی کتابیں اور صحائف اہل کتاب کے صحائف میں سے دستیاب ہوئے تھے، جن کا وہ مطالعہ کرتے تھے اور ان سے مضامین

نقل بھی کیا کرتے تھے تو ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے حدیث لینی چھوڑ دی تھی، یہ تمام جوابات حافظؒ نے فتح الباری میں ذکر کئے ہیں، جن صحائف کا ذکر حافظ کے کلام میں آیا ہے ان کی طرف اشارہ حافظ ابن کثیرؒ نے بھی اپنی تفسیر[1] میں کیا ہے، خاص طور سے صحیفۂ یرموکیہ کا ذکر جو حضرت عبداللہؓ کو یرموک سے حاصل ہوا تھا، اس کا ذکر ان کی تفسیر میں کئی جگہ ہے، نیز ابوداؤد شریف باب امارات الساعۃ میں ہے وکان عبداللہ یقرأ الکتب۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ بخاری شریف کی اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ احادیث لکھتے نہ تھے، اور مستدرک حاکم وغیرہ کتب کی روایۃ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے تھے۔ اس لئے کہ حسن بن عمرو کہتے ہیں کہ میری موجودگی میں ایک روز ابوہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث پڑھی گئی تو حسن کہتے ہیں اس پر ابوہریرہؓ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور وہاں جاکر بہت سی حدیث کی کتابیں اور مجموعے انھوں نے ہم کو دکھائے اور فرمایا کہ دیکھیے یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہے۔ اس تعارض کا ابن عبدالبرؒ نے یہ جواب دیا کہ حدیثِ ہمّام (بخاری کی حدیث جس کے راوی ہمام ہیں) اصح ہے۔ اور وہ دوسری روایت ضعیف ہے، دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا کہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع بھی ممکن ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ابوہریرہؓ عہد نبوی میں نہ لکھتے تھے بعد میں لکھنے لگے تھے۔ اس پر حافظؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس سے زیادہ قوی جواب یہ ہے کہ ابوہریرہؓ کے پاس حدیث کے مکتوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ان یکون بخطہ کہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوں، سو جب بخاری کی روایۃ سے یہ ثابت ہے کہ وہ نہ لکھتے تھے، لہٰذا یہ بات متعین سی ہے کہ وہ حدیث ان کے پاس دوسرے کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔

اسی طرح دیگر صحابۂ کرام کے مکتوبات اور نوشتے ملتے ہیں، چنانچہ مکتوب سمرہ آپ نے صاحبزادوں کے نام مشہور ہے، مسند بزار میں جسکی ایک سو روایات ہیں اور امام ابوداودؒ نے بھی اپنی سنن میں اس مکتوب سمرہ سے چھ روایات مختلف مضامین کی متفرق ابواب میں ذکر فرمائی ہیں جو سب کی سب ایک ہی سند سے مروی ہیں، اور ہر حدیث کے شروع میں امابعد[2]

---

[1] ذکرہ لی الشیخ محمد یونس الجونفوری۔ [2] سوال ہوتا ہے کہ ہر حدیث کے شروع میں امابعد کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ در اصل صورتِ حال یہ ہے کہ مکتوبِ سمرہ احادیث کا ایک جزء یعنی رسالہ ہے، اس رسالہ کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں، گویا تمام احادیث سند میں مشترک ہیں اس لئے مرتب کتاب یعنی حضرت سمرہ نے یہ کیا کہ رسالہ کے شروع میں وہ سند لکھدی جس سے وہ سب احادیث مروی ہیں اس کے بعد رسالہ میں مسلسل متون احادیث کو ذکر فرمایا، اور چونکہ یہ رسالہ انھوں نے اپنے صاحبزادوں کے لئے لکھا تھا، یعنی یہ احادیث اس رسالہ میں ان کے لئے جمع کی تھیں، تو جس طرح مواعظ وغیرہ کے شروع میں خطبہ کے بعد لفظ امابعد ہوتا ہے، اسی طرح اس رسالہ کے شروع میں بھی ہے، اب بعد میں آنے والا ہر مصنف (بقیہ صد آئندہ)

مذکور ہے۔ایسے ہی ہمام بن منبہ کا صحیفہ عن ابی ہریرۃ معروف و مشہور ہے جو کچھ روز ہوئے حیدر آباد میں طبع ہو چکا ہے ۔اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوت نامے اور خطوط، اور بعض احکام صدقات و فرائض وغیرہ جو قلمبند کرا کر آپ نے اپنے عمال کو عطا فرمائے، چنانچہ کتاب الصدقات جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھوا کر عطا فرمائی جب کہ وہ نجران کے عامل بنا کر بھیجے جا رہے تھے، مشہور و معروف ہے۔

لیکن باقاعدہ کثرت سے اہتمام کے ساتھ کتابتِ حدیث حضور کے زمانے میں جمہور صحابہ نے نہیں کی، جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ کتابۃ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تو صرف حفاظت کا ایک ذریعہ ہے، اگر کسی کا حافظہ نہایت قوی ہو تو اسے کتابت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، بڑے بڑے قصیدے وہ نہایت سہولت سے ازبر کر لیتے تھے، ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر ان میں سے کتابت سے واقف ہی نہیں تھے، کم لوگ کتابت جانتے تھے،

اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات سے کتابتِ حدیث کی ممانعت معلوم ہوتی ہے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے، لا تکتبوا عنی غیر القرآن ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ، اسی بنا پر صحابہ میں کتابتِ حدیث کے بارے میں اختلاف ہو گیا تھا، بعض جائز اور بعض ناجائز سمجھتے تھے، ان وجوہ سے صحابۂ کرام نے کثرت سے روایات کو نہیں لکھا۔

مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث کے بارے میں روایات میں تعارض ہو گیا، بعض سے جواز بلکہ امر اور بعض سے منع ثابت ہو رہا ہے، اس کے کئی جواب ہیں۔

۱۔ مسلم شریف کی روایت میں محدثین کو کلام ہے، امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ مسلم کا رفع ثابت نہیں بلکہ وہ موقوف ہے صحابی پر۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت عارضی اور وقتی تھی تاکہ قرآن کے ساتھ حدیث کا التباس نہ ہو جائے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ یکجا دونوں کو نہ لکھا جائے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جب اس رسالہ میں سے کوئی حدیث لیتا ہے اوّل سے یا آخر سے یا درمیان سے، تو اس حدیث کے شروع میں وہ سند لگا دیتا ہے جو اس رسالہ کے شروع میں مذکور ہے، امام ابو داؤدؒ نے اس رسالہ سے مختلف قسم کی چھ احادیث اپنی پوری کتاب میں ذکر فرمائی ہیں، سب کے شروع میں وہ سند جوڑ دی جو رسالہ کے شروع میں ہے، اس لئے ان سب چھ حدیثوں کی سند کے ساتھ امابعد پایا جا رہا ہے۔

اور اگر ایسا لکھا ہو تو اس کو مٹادو۔

۴- اور کہا گیا ہے کہ نہی مقدم ہے، اذن کی روایات بعد کی ہیں جو اس کے لئے ناسخ ہیں۔

بہر حال اسلاف میں تو کتابتِ حدیث کے جواز و عدم جواز میں اختلاف رہا، لیکن بعد میں خلیفۂ عادل عمر بن عبدالعزیزؒ کے دورِ خلافت میں جواز کتابتہ بلکہ استحباب کتابتہ پر سب کا اجماع ہوگیا تھا، کما قال الحافظ بلکہ حافظ نے مزید لکھا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص پر تبلیغِ علم واجب ہو اور حال یہ کہ اس کو اپنے نسیان کا اندیشہ ہو تو اس کے حق میں کتابتِ حدیث واجب ہے۔

نسبۃ[1] جاننا چاہیے کہ علوم کی اجناس مقرر ہیں، اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، عقلیہ، نقلیہ، پھر نقلیہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ شرعیہ ۲۔ غیر شرعیہ، پھر شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، اصلیہ اور فرعیہ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ علم حدیث کونسی جنس میں سے ہے؟ سو علم حدیث کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال وغیرہ سے ہے جو از قبیل منقول ہے، اور ہمارے دین کا مدار چونکہ قرآن وحدیث پر ہے، اور دونوں چیزیں اصلِ دین سے ہیں، لہٰذا علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ اصلیہ میں سے ہوا۔ اور علم فقہ گو علوم نقلیہ شرعیہ میں سے ہے لیکن فرعیہ ہے نہ کہ اصلیہ، اور نحو وصرف معانی وغیرہ گو علوم نقلیہ میں سے ہیں لیکن غیر شرعیہ ہیں۔

مرتبہ حضرت شیخؒ فرماتے تھے، مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تعلیم وتعلم، دوسرے شرافت اور فضیلت کے لحاظ سے۔

تعلیم کے اعتبار سے علم حدیث کا مرتبہ یہ ہے کہ علوم عربیہ آلیہ کے بعد ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ ہم عجمیوں کے لئے ان علوم کے بغیر حدیث کا سمجھنا مشکل ہے، دراصل علوم عربیہ کی دو قسمیں ہیں، آلیہ اور عالیہ یا مقصودہ اور غیر مقصودہ نحو وصرف، معانی بیان وغیرہ علوم آلیہ میں سے ہیں کہ قرآن وحدیث سمجھنے کے لئے آلہ ہیں، اور تفسیر، حدیث وفقہ علوم عالیہ اور مقصودہ ہیں، ترتیب اس طرح ہے تعلیم کی کہ اولاً علوم آلیہ کو پڑھا جائے اس کے بعد علوم عالیہ کو، جیسا کہ ہمارے ان مدارس عربیہ میں ہوتا ہے کہ نحو وصرف کی تعلیم ابتداء میں دیجاتی ہے، اس کے بعد حدیث اور تفسیر کی۔

---

[1] دوسری تعبیر اس کی جنس یا اجناس ہے، جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی تقریر بر بخاری میں ہے، اور صاحب شرح تہذیب نے بھی جنس ہی کا لفظ اختیار کیا ہے، حاصل دونوں تعبیروں کا ایک ہی ہے کیونکہ نسبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس علم کو فلاں علم سے کیا نسبت ہے، اور دونوں میں کیا تعلق اور فرق ہے، آیا یہ علم اس دوسرے علم ہی کی جنس سے ہے، یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے۔

علم حدیث کی فضیلت

اور فضیلت کے اعتبار سے یہ ہے کہ علم حدیث افضل العلوم الشرعیہ ہے، سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں لا اعلم علمًا افضل من علم الحدیث علوم شرعیہ پانچ ہیں، حدیث، فقہ، تفسیر، اصول فقہ، اور علم العقائد، اور بعض علماء نے علم تصوف کو مستقل شمار کرکے علوم دینیہ بجائے پانچ کے چھ قرار دیئے ہیں، شرح عقائد کی مشہور شرح النبراس کے مصنف نے ایسا ہی کیا ہے، علامہ سیوطیؒ تدریب میں اس علم کی شرافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیگر تمام علوم شرعیہ اس علم کی طرف محتاج ہیں، فقہ کا محتاج ہونا تو ظاہر ہے (کہ زیادہ تر فقہی مسائل حدیث اور پھر دوسرے درجہ میں قیاس ہی سے ثابت ہیں) اور تفسیر کی احتیاج اس علم کی طرف ایسے ہے کہ مفسرین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اولی التفاسیر ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کہ بہترین تفسیر وہ ہے جو حدیث سے ثابت ہو لیکن عجیب بات یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ "اتقان فی علوم القرآن" میں بجائے علم حدیث کے علم تفسیر کو افضل العلوم فرما رہے ہیں، اور بظاہر یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علم کی افضلیت کا مدار اس کے موضوع پر ہوتا ہے، جتنا زائد افضل موضوع ہوگا اسی قدر علم افضل ہوگا اور علم حدیث کا موضوع اگر حضور کی ذات گرامی ہے تو علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو کلام اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے جو علم حدیث کے موضوع سے افضل ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ میں نے مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ کی کسی تصنیف میں دیکھا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کا قصہ ہے کہ ماہ رمضان المبارک میں چند لوگ میرے پاس آئے جن کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہو رہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی افضل ہے قرآن کریم سے یا قرآن کریم افضل ہے؟ مولانا لکھتے ہیں میں نے جواب دیا قرآن کریم افضل ہے، اور وجہ وہی بیان کی جو ابھی گذری یعنی حادث اور قدیم کا فرق کہ قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے اس مضمون کی ایک حدیث المقاصد الحسنہ میں ملی ہے جس کے لفظ یہ ہیں آیۃ من کتاب اللہ خیر من محمد وآلہ، مگر علامہ سخاویؒ نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مجھے یہ روایۃ کہیں نہیں ملی، لیکن آگے چل کر انہوں نے بہت سی روایات فضائل قرآن سے متعلق ایسی جمع کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت آسمان وزمین اور دنیا ومافیہا سے افضل ہے، لیکن اس قسم کی روایات سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قرآن کریم افضل ہے حضور کی ذات گرامی سے، تب بھی یہ کہا جائے گا کہ علم حدیث کا موضوع حضور کی ذاتِ گرامی ہے بحیثیت وصف رسالۃ کے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے باعتبار بیان معنی وایضاح مراد کے، جو بندوں کی صفت ہے، نہ باعتبار صفتِ باری ہونے کے یعنی علم تفسیر میں قرآن کریم سے بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ کلام الٰہی وصفتِ باری ہے بلکہ ایضاح معنی کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے، لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ علم حدیث کا موضوع افضل ہے علم تفسیر کے

موضوع سے، وقد بقی بعض خبایا فی الزوایا،

قسمۃ وتبویب جس طرح کتاب کی قسمۃ اور تبویب ہوتی ہے جیساکہ بعض مرتبہ مصنف شروع کتاب میں لکھدیتا ہے کہ میری یہ کتاب اتنے ابواب اور فصول پر مشتمل ہے، اسی طرح علم کی بھی قسمۃ اور تبویب ہوتی ہے. مثلاً، مناطقہ علم منطق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کے مباحث دو حصوں میں منقسم ہیں، تصورات اور تصدیقات یا قول شارح اور حجت صاحب تلخیص نے علم معانی کے بارے میں لکھا، الفن الاول فی علم المعانی وھو منحصر فی ثمانیۃ ابواب، کہ علم معانی کے مضامین آٹھ ابواب میں منحصر ہیں اسی طرح جاننا چاہیئے کہ علم حدیث کے مضامین منحصر ہیں ابواب ثمانیہ میں یعنی حدیث کی کتابوں میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کیئے جاتے ہیں، جس حدیث کو بھی آپ دیکھیں گے. اس کا مضمون ان ابواب ثمانیہ سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ ان ہی میں سے کوئی سا ایک مضمون اس میں پایا جائے گا. اور وہ ابواب ثمانیہ یہ ہیں، عقائد، احکام، تفسیر، تاریخ، رقاق، مناقب آداب، فتن، حضرات محدثین نے ان ابواب ثمانیہ میں سے[2] ہر مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور حدیث پاک کی جو کتاب ان جملہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہوتی ہے، اس کو جامع کہا جاتا ہے (علی القول المشہور)

---

[1] اس کی وضاحت یہ ہے کہ یوں تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ حضور کی ذات گرامی افضل ہے یا قرآن کریم ؟ جو حضرات قرآن کو افضل قرار دیتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ قرآن کریم کلام الٰہی وصفۃ باری ہے، اور تمام صفات باری قدیم ہیں، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں، اور قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو قدیم ہے، یہاں پر بحث یہ ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر آتا ہے، اور صفت باری جو قدیم ہے وہ قرآن بمعنی کلام نفسی ہے، نہ کہ قرآن بمعنی کلام لفظی اس لئے کہ وہ تو حادث مرکب من الحروف ہے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن بمعنی کلام لفظی ہے نہ بمعنی کلام نفسی کما ہو ظاہر فتأمل۔

[2] چنانچہ احادیث العقائد کا نام علم التوحید رکھا جاتا ہے، اس میں امام بیہقیؒ کی تصنیف، کتاب الاسماء والصفات، مشہور ومعروف ہے اور احادیث الاحکام جن کا تعلق کتب فقہ کی ترتیب کے مطابق کتاب الطہارۃ سے لیکر کتاب الفرائض تک ہے، اس نوع کی تصانیف تو بیشمار ہیں، حدیث کی ایسی کتاب کا نام سنن رکھا جاتا ہے، اور احادیث التفسیر یعنی وہ احادیث جن کا تعلق تفسیر قرآن سے ہو اس کا نام علم التفسیر رکھا جاتا ہے، اس موضوع پر حدیث کی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے تفسیر ابن مردویہ، تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ماجہ، تفسیر ابن کثیر، اور اسی طرح علامہ سیوطیؒ کی الدر المنثور جو فن حدیث میں تفسیر کی نہایت جامع اور مشہور ومعروف کتاب ہے، اور احادیث التواریخ والسیر کے دو حصے ہیں، ایک وہ جس کا تعلق آسمان، زمین، ملائکہ، انبیاء سابقین وامم سابقہ جنات وشیاطین اور دیگر حیوانات کی تخلیق سے ہو، اس حصہ کا نام محدثین کی اصطلاح میں بدء الخلق ہے، (بقیہ صفحہ آئندہ)

حکم شارع جس علاقہ میں اس کی صلاحیت رکھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو وہاں پر اس کو اس علم کا حاصل کرنا واجب لعینہٖ ہوگا، اور جہاں صلاحیت رکھنے والے متعدد اشخاص ہوں گے وہاں اس کی تحصیل واجب علی الکفایہ ہوگی، بفضلہ تعالیٰ وبتوفیقہ مقدمۃ العلم پورا ہوا۔

تنبیہ:۔ مقدمۃ العلم کے یہ امور تسعہ ہم نے اس ترتیب اور نہج پر ذکر کئے ہیں جس کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اختیار فرمایا کرتے تھے لیکن آگے مقدمۃ الکتاب میں ہم حضرت شیخ والی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکے اس میں جس ترتیب کو ہم نے زیادہ آسان اور سہل سمجھا اس کو اختیار کیا۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) صحیح بخاری میں بھی ایک کتاب، بدء الخلق، کے عنوان سے موجود ہے، اور دوسرا حصہ وہ ہے جس کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدار ولادت سے لیکر وفات تک، اور آپ کے آل واصحاب کرام کی ذات سے ہو، اس حصہ کا نام علم السیر ہے، چنانچہ اس میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد حافظ ابن قیمؒ کی سیرت ابن اسحاق، سیرت ابن ہشام، اور قسطلانیؒ کی مواہب لدنیہ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی مدارج النبوۃ اور مجد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کی سفر السعادۃ جس کی شرح شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھی جو شرح سفر السعادۃ کے نام سے مشہور ہے، اور احادیث الرقاق کو علم السلوک والزہد کہا جاتا ہے، اس موضوع پر حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ محدثین کی کتاب الزہد مشہور ہے اور جامع ترمذی میں بھی زہد کی روایات کا کافی طویل باب موجود ہے، اور احادیث المناقب کا نام علم المناقب ہے اس میں بھی بہت سی تصانیف ہیں، جیسے مناقب قریش، مناقب الانصار، مناقب العشرۃ المبشرۃ اور محب طبری کی کتاب الریاض النضرہ فی مناقب العشرۃ المبشرۃ مشہور ہے اور القول الصواب فی مناقب عمر بن الخطاب، القول الجلی فی مناقب امیر المومنین علی، اور مناقب علی میں امام نسائیؒ کا رسالہ جس پر ان کی شدید مخالفت کی گئی تھی جس کا واقعہ مشہور ہے اور احادیث الآداب کا نام علم الادب رکھا جاتا ہے، امام بخاریؒ کی کتاب الادب المفرد اس موضوع پر مشہور ہے، بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں، ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نعیم بن حماد کی ہے اور اشراط الساعۃ یعنی علاماتِ قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہونگی، جیسے الاشاعۃ لاشراط الساعۃ سید شریف محمد البرزنجیؒ کی اور الاذاعۃ نواب صدیق حسن خاں بھوپالی کی اور شاہ رفیع الدین صاحب کی کتاب علاماتِ قیامت کے نام سے اردو میں۔ یہ سارا مضمون ہم نے انتہائی مفید ہونے کی بنار پر لامع الدراری کے مقدمہ سے تلخیص کے ساتھ لیا ہے۔

مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ الکتاب کا حاصل اور خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں، احدھما یتعلق بالمصنِّف (بکسر النون) والثانی ما یتعلق بالمصنَّف، اول ترجمۃ المصنف یعنی مصنف کے حالات اور پورا تعارف، دوسرے کتاب کا تعارف، اب اس ذیل میں جتنے امور بھی بیان کئے جائیں گے سب مقدمۃ الکتاب کہلائیں گے، سب سے پہلے ما یتعلق بالمصنفؒ سنیئے۔

مصنفؒ کا نام نسب اور نسبت

آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان ہے، ابوداؤد کنیت ہے، والد ماجد کا نام اشعث ہے، پورا نسب اس طرح ہے،

سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو الازدی السجستانی، ویقال لہ السجزی، الازدی ازد یمن کا ایک مشہور قبیلہ ہے، السجستانی نسبت ہے، سجستان کی طرف، جو معرب ہے سیستان کا، یہ ایک معروف اقلیم ہے اطراف خراسان میں خراسان اور کرمان کے درمیان اسی لئے مصنف کو خراسانی بھی لکھتے ہیں، اور سجزی میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں سجستان کو سجز بھی کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت میں آکر ہوا ہے، نسبت میں تغیر بہت ہوتے ہیں چنانچہ نسبت الی الری کے وقت رازی کہتے ہیں۔

سجستانی کے بارے میں مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ یہ نسبت ہے سجستان یا سجستانہ کی طرف التی ہی قریۃ من قری بصرہ، یعنی جو بصرہ کا ایک قریہ ہے، شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہٗ نے اس پر رد کیا ہے کہ ابن خلکان کو باوجود کمال تاریخ دانی اس میں غلطی ہوگئی، اور صحیح یہ ہے کہ اقلیم معروف کی طرف نسبۃ ہے، نواب صدیق حسن خان نے فرمایا ابن خلکان کے تخطیہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ انھوں نے اس قول کو قیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

سنہ ولادۃ ووفاۃ

آپ تیسری صدی کے شروع میں ۲۰۲ھ میں سجستان میں پیدا ہوئے، تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف بلاد مصر، شام، حجاز، عراق اور خراسان کا سفر کیا، بغداد

بار بار تشریف آوری ہوئی اور بصرہ ہیں سکونت اختیار فرمائی، اور اپنی اس سنن کی وہیں روایت کی۔

بغداد کا قیام اور وہاں سے بصرہ منتقلی

آپ اخیر زمانۂ عمر میں وفات سے چار سال قبل ۲۷۱ھ میں امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، جس میں اس نے آپ سے تین فرمائشیں کی تھیں، جس کا قصہ وہ ہے جس کو امام صاحب کے ایک خادم ابو بکر بن جابر بیان کرتے ہیں کہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ مغرب کی نماز پڑھ کر بغداد میں اپنے مکان تشریف لے جا چکے تھے، امیر بصرہ ابواحمد الموفق آپ کے مکان کے دروازہ پر حاضر ہوئے دروازہ کو دستک دی، آپ کے خادم ابو بکر بن جابر نے جا کر عرض کیا کہ امیر بصرہ تشریف لائے ہیں، اندر داخل ہونے کی اجازت مل گئی، امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ کیسے تشریف آوری ہوئی؟ انھوں نے کہا کہ تین حاجتیں ہیں، اوّل یہ کہ آپ بصرہ تشریف لے چلیں تاکہ بصرہ آپ کے علم سے معمور ہو، کیونکہ وہاں اقطار عالم سے آپ کے پاس لوگ علم حاصل کرنے کے لئے آئیں گے، دوسری حاجت یہ ہے کہ آپ میری اولاد کو اپنی یہ سنن پڑھا دیں، اور تیسری یہ کہ ان کے لئے مجلسِ روایۃ (درس) الگ منعقد فرمائیں۔ اس لئے کہ اولاد امیر عوام کے ساتھ نہیں بیٹھا کرتی ہے، امام ابوداؤدؒ نے اوّل دو کو تو منظور فرمالیا، اور تیسری کی منظوری سے عذر فرمایا، اور فرمایا، الناس شیٔ منفردونہم فی العلم سواء، یعنی تحصیل علم کے بارے میں اونچے خاندان اور پست خاندان سب برابر ہیں ان کے خادم ابو بکر کہتے ہیں کہ پھر ایسا ہی ہوا ایک ہی مجلس میں سب سنتے تھے، لیکن امیر بصرہ کی درخواست کی رعایت میں صرف اتنا فرماتے تھے کہ اولاد امیر اور عوام کے درمیان ایک حجاب حائل کر دیا جاتا تھا، باقی ان کے لئے مستقل علیحدہ مجلس منعقد نہیں کی گئی۔

امام موصوفؒ نے اپنی زندگی کے اخیر چار سال بصرہ میں گزار کر ۱۶ر شوال ۲۷۵ھ بروز جمعہ انتقال فرمایا۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ اگر ہو سکے تو حسن بن مثنی مجھے غسل دیں ورنہ سلیمان بن حرب کی کتاب الغسل کو دیکھ کر مجھے غسل دیا جائے، نماز جنازہ عباس بن عبدالواحد نے پڑھائی، اور حضرت سفیان ثوری کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ

امام ابوداؤدؒ نے امام بخاریؒ و امام مسلمؒ کے شیوخ سے حدیث حاصل کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے آپ کسی کے شاگرد نہیں ہیں، آپ کے شیوخ میں امام احمد بن حنبلؒ ہیں امام ابوداؤد امام احمد ابن حنبل کے بڑے ممتاز شاگردوں میں ہیں، اور خود امام احمد نے ان سے ایک حدیث سنی ہے۔ اور امام ابوداؤدؒ اس پر فخر کیا کرتے تھے، وہ حدیث "حدیث العتیرہ" ہے یعنی ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم سئل

عن العتیرۃ فحسّنہا، صاحب منہل کو وہم ہوگیا، اور انھوں نے حدیث العتیرہ سے وہ مشہور حدیث سمجھی جو اکثر صحاح ستہ میں ہے، اور خود ابوداؤد میں بھی ہے یعنی، لافرع ولا عتیرۃ، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ حدیث غریب نہیں ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس کو غریب فرمایا تھا، چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کہتے ہیں ایک روز میں امام احمدؒ کی خدمت میں حاضر تھا، اتفاق سے ابن ابی سمینہ بھی آگئے توان سے امام احمدؒ نے فرمایا کہ ان (امام ابوداؤد) کے پاس ایک غریب حدیث ہے اس کو لکھ لو، چنانچہ انھوں نے مجھ سے درخواست کی اس پر میں نے ان کو بھی وہ حدیث املار کرادی، اس قصہ میں اس حدیث کے غریب ہونے کی تصریح ہے۔

یہ ہمارے اور آپ کے سبق حاصل کرنے کا مقام ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے باوجود بے شمار احادیث معلوم ومحفوظ ہونے کے اپنے ایک شاگرد کے پاس ایک حدیث دیکھی تو اس کو بڑے اہتمام سے سنکر اسی وقت نوٹ کرلیا، بلکہ دوسروں کو اس کی ترغیب فرمائی۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا ایک واقعہ اور یاد آیا جس کو ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں لکھا ہے ایک مرتبہ امام احمدؒ کے کسی شاگرد نے ان سے سوال کیا، الی متی العلم؟ فاین العمل، کہ یہ پڑھنے پڑھانے کا کام آخر کب تک رہے گا، عمل کی نوبت کب آئیگی؟ امام احمدؒ نے یہ سن کر برجستہ ارشاد فرمایا علمنا ھذا ھو العمل کہ ارے! ہمارا یہ حدیثوں کو یاد کرنا سننا اور سنانا یہ بذاتِ خود عمل ہے، دراصل ان حضرات کے پاس محض الفاظ نہیں تھے، بلکہ علم کی حقیقت اور اس کی روح اور اس کا نور ان حضرات کے اندر موجود تھا، ایسی صورت میں یہ سب لکھنا پڑھنا اور علمی اشتغال خود عمل بن جاتا ہے، واللہ الموفق،

امام ابوداؤد کے تلامذہ

یوں تو ظاہر ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے سینکڑوں کیا بلکہ ہزاروں تلامذہ ہوں گے، لیکن ان میں جو مشہور شخصیتیں ہیں اور جو امامت کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں ان میں امام ترمذیؒ وامام نسائیؒ یہ دونوں حضرات شامل ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں ایک روایت[1] کتاب الدعوات، کے اخیر میں اور ایک دوسری روایت کتاب المناقب میں مناقب اہلبیت کے بارے میں امام

---

[1] اس روایۃ کے الفاظ یہ ہیں، حدثنا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجزی ..... عن انسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل احدکم ربہ حاجاتہ کلھا حتی یسئل شسع نعلہ اذا انقطع ترمذی ص۲ ، اور دوسری حدیث کتاب المناقب میں اس طرح ہے حدثنا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث ..... عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احبوا اللہ لما یغذوکم من نعمہ واحبونی بحب اللہ واحبوا اھل بیتی بحبی، ترمذی ص۲۲ ۔

ترمذیؒ نے امام ابوداؤدؒ سے نقل کی ہے ان دو روایات کے علاوہ بعض رواۃ کی تحقیق کے سلسلے میں دو جگہ اور بھی ذکر کیا ہے، اور امام نسائی کے بارے میں یہ بات تو محقق ہے کہ وہ امام ابو داؤد کے تلامذہ میں ہیں لیکن یہ بات کہ امام نسائی نے اپنی سنن میں امام ابوداؤد سے کوئی روایت لی ہے یا نہیں، یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی ہے دراصل صورت حال یہ ہے کہ امام نسائی کے امام ابوداؤد کے علاوہ ایک اور ابوداؤد استاذ ہیں اور ان کا نام بھی سلیمان ہے، سلیمان بن سیف الحرانی، امام نسائی اپنی سنن میں ان سے بکثرت روایت کرتے ہیں کہیں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور بعض جگہ کنیت کیساتھ نام کی بھی تصریح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں حدثنا ابوداؤد سلیمان بن سیف الحرانی، جہاں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں، حدثنا ابوداؤد، ان میں سے بعض مواقع کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ وغیرہ علماء کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے امام ابوداؤد سجستانی مراد ہیں، باقی میں نے پوری کتاب میں کسی جگہ بھی سجستانی یا سلیمان بن الاشعث کی تصریح نہیں پائی، چونکہ حافظ کے نزدیک بعض مواضع میں ابوداؤد سے امام ابوداؤد سجستانی مراد ہیں، اسی لئے انھوں نے تقریب التہذیب میں امام ابوداؤد کے نام پر نسائی کا رمز بھی لکھا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب، اور چونکہ امام احمدؒ نے جو امام ابوداؤد کے بڑے اونچے اور مشہور اساتذہ میں سے ہیں، امام ابوداؤد سے ایک حدیث سنی ہے، اس لحاظ سے اگر امام احمدؒ کو ان کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر کر دیا جائے، تو بیجا نہ ہوگا، اور امام ابوداؤدؒ کے لئے تو یقیناً یہ ایک بڑے فخر کی چیز ہے،

اولاد امام ابوداؤدؒ کے ایک صاحبزادے بھی ہیں ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد، یہ بھی بہت بڑے محدث ہوئے ہیں، اپنے والد سے حدیث حاصل کی، اور بغداد میں اکابر حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا، گویا امام ابن امام تھے، ابھی قریب میں ان کی حدیث میں ایک تالیف بھی نظر سے گذری جس کا نام ،البعث، ہے، جو بیروت سے شائع ہوئی ہے جس میں احادیث متعلقہ حشر و نشر اور موت و قبر جمع فرمائی ہیں، مختصر سا پچاس ساٹھ صفحہ کا رسالہ ہے جس میں بہت سی نادر حدیثیں انھوں نے جمع فرمائی ہیں، اسی طرح امام ابوداؤد کے ترجمہ میں ان کے ایک بھائی کا بھی ذکر ملتا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے بھائی محمد بن الاشعث عمر میں ان سے کچھ بڑے تھے اور علمی اسفار میں امام ابوداؤدؒ کے رفیق تھے،

---

[1] نسائی جلد ثانی ص۳۱۸ پر حاشیہ ۷ ملاحظہ فرمائیں، وہاں پر محشی نے یہ لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سند میں ابوداؤد سے امام ابوداؤد سجستانی مراد ہیں، کیونکہ وہ بھی امام نسائی کے شیوخ میں ہیں

امام ابوداؤدؒ کا فقہی ذوق

امام ابوداؤدؒ پر فقہی ذوق دیگر مصنفین صحاحِ ستہ کی بنسبت غالب تھا چنانچہ بقیہ اربابِ صحاحِ ستہ میں سے صرف یہی بزرگ ہیں، جن کو شیخ ابواسحٰق شیرازیؒ نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں جگہ دی ہے اسی فقہی ذوق کا نتیجہ ہے، کہ ممدوح نے اپنی کتاب میں صرف احادیثِ احکام کو بڑے اہتمام سے جمع فرمایا ہے، چنانچہ دیگر کتبِ صحاح کی طرح اس میں آپ کو فضائلِ اعمال اور زہد کی روایات نہیں ملیں گی، گو اس لحاظ سے بہت سے ابواب سے یہ کتاب خالی ہو گئی، لیکن، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ آپ کو اس میں ملے گا اتنا باقی کتبِ صحاح میں سے کسی میں نہیں ملے گا، امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ علمِ حدیث میں صرف یہی ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے، زکریا ساجیؒ فرماتے ہیں، کتاب اللہ عزوجل اصل الاسلام وکتاب السنن لابی داؤد عہد الاسلام، یعنی کتاب اللہ اصل الاسلام ہے اور سنن ابوداؤد فرمانِ اسلام ہے۔

بئرِ بضاعہ کی زیارت اور ایک تحقیقِ علمی

امام ابوداؤدؒ کا بیان ہے کہ میں مدینہ منورہ کی حاضری کے موقع پر بئرِ بضاعہ کی زیارت کے لئے گیا تو میں نے اس کو اپنی چادر سے ناپا تو اس کا عرض سات ذراع تھا، جس باغبان نے دروازہ کھولا تھا اور مجھ کو کنویں تک پہنچایا تھا میں نے اس سے دریافت کیا کہ کیا عہدِ نبوی کے بعد اس کنویں کی دوبارہ تعمیر ہوئی ہے،؟ تو اس نے کہا نہیں، فرماتے ہیں میں نے اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، امام ابوداؤدؒ نے بئرِ بضاعہ کی پیمائش کے قصہ کو اپنی اس کتاب میں احکام المیاہ میں حدیث بئرِ بضاعہ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، پہلے زمانے میں سفرِ حج وزیارتِ مدینہ منورہ علوم کی تحصیل اور تحقیقاتِ علمیہ کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا تھا،

کلمات الائمۃ فی وصفہ

ابن مندہؒ کہتے ہیں کہ جن حضرات نے احادیث کے درمیان نہایت جانفشانی سے چھان بین کی ہے، اور حدیث کے بڑے بڑے ذخیروں میں سے احادیثِ صحیحہ کو غیر صحیحہ سے علیحدہ اور ممتاز کیا ہے، ان میں چار حضرات خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں، امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام نسائی،

موسیٰ بن ہارونؒ ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں، خُلِقَ ابوداؤد فی الدنیا للحدیث وفی الآخرۃ للجنۃ ما رأیت افضل منہ، یعنی امام ابوداؤد کی پیدائش دنیا میں حدیث کی خدمت کے لئے اور آخرت میں جنت کے داخلہ کے لئے ہوئی ہے، ان سے افضل آدمی میں نے نہیں دیکھا۔

ابراہیم حربیؒ کا مقولہ آپ کی شان میں مشہور ہے کہ جب مصنفؒ نے اپنی یہ سنن تالیف فرمائی تو انھوں نے اس کو دیکھ کر فرمایا اُلین لابی داؤد الحدیث کما الین لداؤد علیہ السلام الحدید، کہ امام ابوداؤدؒ کے لئے

فن حدیث ایسا آسان اور موم کر دیا گیا ہے جیسے حضرت داؤد علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوہے کو نرم فرما دیا تھا، کما قال تعالیٰ: والنا لہ الحدید، الآیۃ حافظ ابو طاہر السِلَفیؒ نے اسی مضمون کو منظوم کر دیا ہے[۵]

لان الحدیثُ وعلمُہ بکمالہ　　لامام اھلیہ ابی داؤد

مثلُ الذی لان الحدید وسبکُہٗ　　لنبی اھل زمانہ داؤد

بعض ائمہ سے منقول ہے کہ امام ابو داؤدؒ اپنے طور وطریق اور سیرت میں اپنے استاذ امام احمد بن حنبلؒ کے بہت مشابہ تھے، اور وہ مشابہ تھے اپنے استاذ وکیع کے، اور وہ مشابہ تھے سفیان کے، اور سفیان مشابہ تھے منصور کے، اور منصور ابراہیم کے، اور وہ علقمہ کے اور وہ عبداللہ بن مسعودؓ کے، اور عبداللہ بن مسعودؓ مشابہ تھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے رضی اللہ عنہم اجمعین،

سہل بن عبداللہ تستریؒ کا قصہ

مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سہل بن عبداللہ تستریؒ[۵] جو کہ اپنے زمانہ کے اکابر صوفیہ واولیاء میں سے ہیں، امام ابو داؤدؒ کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ ان لی الیک حاجۃً مجھے آپ سے ایک غرض ہے جس کے لئے میں حاضر ہوا ہوں، امام صاحب نے فرمایا، ارشاد فرمائیے کیا ہے وہ حاجت؟ انھوں نے فرمایا اگر آپ پورا کریں تب بتلاؤں، امام صاحب نے فرمایا اگر ممکن ہوگا تو ضرور پورا کروں گا، اس پر انھوں نے فرمایا اَخرِج الیّ لسانک الذی تحدّث بہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اُقَبِّلہٗ، یعنی آپ اپنی زبان مبارک نکالئے جس سے آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان فرماتے ہیں، تاکہ میں اس کو چوموں، اس پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی زبان نکالی، تو انھوں نے بوسہ لیا اور چلے گئے۔

امام ابوداؤدؒ کا فقہی مسلک

امام ابو داؤدؒ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ «الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف» میں لکھا ہے۔ واما ابو داؤد والترمذی فہما مجتہدان منتسبان الی احمد واسحٰق، یعنی امام ابو داؤدؒ اصول وقواعد کلیہ میں تو امام احمد کے متبع ہیں اور فروع میں ان کے تابع نہیں، امام احمدؒ کے وضع کردہ اصول کو سامنے رکھ کر خود استنباطِ احکام کرتے ہیں، خواہ وہ استنباط امام احمد کے مسلک کے موافق پڑے یا مخالف، ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، اور جو فقیہ اصول وقواعد میں بھی کسی دوسرے امام کا ماتحت نہ ہو وہ مجتہد مطلق

---

[۵] تستر معرب شوستر منہم سہل بن عبداللہ التستری شیخ الصوفیہ صحب ذا النون المصری، کذا فی المعجم۔

کہلاتا ہے. حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے بستان المحدثین میں تحریر فرمایا ہے بعض ان کو شافعی کہتے ہیں اور بعض حنبلی، اور حضرت شیخ رحمہ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ تاج الدین السبکیؒ نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ سبکی کے نزدیک یہ شافعی ہیں، اور اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے ان کو شافعی شمار کیا ہے، اور شیخ ابواسحٰق شیرازیؒ نے اپنی کتاب طبقات الفقہار میں ان کو اصحاب احمد میں شمار کیا ہے، اور عرف الشذی میں لکھا ہے، المشہور انہ شافعی والحق انہ حنبلی کالنسائی، اسی طرح فیض الباری میں ابن تیمیہ کے حوالہ سے ان کو حنبلی لکھا ہے علامہ انورشاہ صاحب کی طرح ہمارے حضرت شیخ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام ابوداؤدؒ پکے حنبلی ہیں، جس کے حضرت نے کچھ شواہد بھی بیان فرمائے ہیں جو آگے آجائیں گے، مناسب یہ ہے کہ مصنفین صحاح ستہ میں سے باقی پانچ محدثین کے فقہی مسلک کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

دیگر مصنفین صحاح ستہ کا فقہی مسلک

حضرت امام بخاری رحکے مسلک میں اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں، چنانچہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے، علامہ انور شاہ کشمیری رحاور اسی طرح ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ امام بخاری شافعی المسلک ہیں سو اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ بعض مسائل خلافیہ مشہورہ میں وہ شافعیہ کے موافق ہیں، جیسے رفع الیدین، جہر بالآمین وغیرہ ورنہ ان کی موافقت امام اعظمؒ کے ساتھ امام شافعیؒ کے ساتھ موافقت سے کم نہیں ہے، چنانچہ وضو من القبلہ وضو من مس الذکر، مسئلہ القلتین اور جہر بالبسملہ وغیرہ مسائل میں حنفیہ کے موافق ہیں۔

امام مسلمؒ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں، لا اعلم مذھبہ بالتحقیق، اور تراجم وابواب (جو حاشیہ پر لکھے ہوئے ہیں) ان کے اپنے مقرر کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ امام نوویؒ کی طرف سے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے اور کسی مصنف کے مسلک فقہی کا اندازہ اس کے تراجم ابواب ہی سے ہوتا ہے، اور وہ یہاں ندارد ہے، اور نواب صدیق حسن خان نے الحطۃ فی ذکر الصحاح الستہ، اور اتحاف النبلار میں ان کو شافعی المسلک لکھا ہے، اور مولینا عبدالرشید نعمانی نے (ماتمس الیہ الحاجۃ، میں یہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مالکی المسلک ہیں اس لئے کہ بعض علمار نے اپنی سند مسلسل بالمالکیہ امام مسلم تک پہنچائی ہے،

امام نسائی کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحنے تصریح کی ہے کہ وہ حنبلی ہیں، اور یہی علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے ہے، اور تاج الدین السبکی نے اس کو طبقات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ و نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں۔

امام ترمذیؒ مسلکاً شافعی ہیں، کسی مسئلہ میں صراحۃً انھوں نے امام شافعیؒ کی مخالفت نہیں کی ہے،

بجز مسئلۂ ابراد بالظہر کے، امام شافعیؒ نے ابراد بالظہر کے لئے جو شرائط لگائی ہیں اس پر امام ترمذیؒ نے اعتراض فرمایا ہے، کہ یہ قیود اطلاق حدیث کے خلاف ہیں. جس کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں فرمائی ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام ترمذی مجتہد منتسب الی احمد واسحق ہیں، جیسا کہ امام ابوداؤد کے مسلک کے ذیل میں ابھی گذرا۔

امام ابن ماجہؒ کے بارے میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں غالباً وہ شافعی المسلک ہیں۔

امام ابوداؤدؒ کے حنبلی ہونے کے قرائن

ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ امام ابوداؤد پکے حنبلی ہیں، اور اس کی تائید ان کے تراجم ابواب سے بخوبی ہوتی ہے، فانہ اھتم بذکر ادلۃ الحنابلۃ اکثر من غیرھم، اس لئے کہ امام ابوداؤد نے بنسبت دوسرے ائمہ کے حنابلہ کے دلائل کو کثرت واہتمام سے بیان کیا ہے، مثلاً باب البول قائماً کا ترجمہ قائم کیا اور روایت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے جیسا کہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور اس کے خلاف جمہور کی روایات کو نہیں ذکر کیا، اور اسی طرح وضوء بفضل طہور المرأۃ کے سلسلہ میں جو صنیع اختیار فرمایا، اس سے بھی مذہب حنابلہ کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے اور وہ ایسے کہ مصنفؒ نے جواز کی روایات کو اولاً اور منع کی روایات کو اخیر میں ذکر فرمایا ہے جیسا کہ مذہب حنابلہ ہے اور جمہور کے مسلک کا تقاضا یہ تھا کہ ابواب کی ترتیب اس کے برعکس ہوتی کہ پہلے منع کی روایات کو ذکر کیا جاتا بعد میں جواز کی اور اسی طرح باب الوضوء من لحوم الابل، قائم فرمایا اور اس کو حدیث سے ثابت کیا جیسا کہ حنابلہ کا مسلک ہے اور اسی طرح ابواب الامامۃ، میں باب قائم فرمایا، باب الامام یصلی من قعود. یعنی اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی کیسے نماز پڑھے؟ قائماً یا قاعداً جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قائماً پڑھے اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ امام کی اتباع میں مقتدی بھی قاعداً پڑھے، اس باب میں مصنفؒ نے صرف حنابلہ کی دلیل ذکر فرمائی، واذا صلی جالساً فصلوا جلوساً، اور مصنف نے اس مسئلہ میں جمہور کے مسلک کے مطابق نہ باب قائم کیا اور نہ جمہور کی دلیل ذکر فرمائی، جمہور کی دلیل مرض الوفات کا قصہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے آپ کے پیچھے قائماً پڑھی تھی، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل تھا، امام خطابی مشہور شارح سنن ابوداؤد نے بھی اس پر اظہار تعجب کیا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عادتِ شریفہ کے خلاف اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل یعنی مرض الوفات کا قصہ ذکر نہیں فرمایا، ان کے الفاظ جن کو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے یہ ہیں. فلست ادری کیف اغفل بذکر ھذہ القصۃ وھی من امہات السنن والیہ ذھب اکثر الفقھاء، یہ ہمارے حضرت شیخؒ کی رائے اور اس کی وضاحت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں بعض ابواب مسلکِ حنابلہ کے خلاف بھی قائم کئے ہیں، لہٰذا یہ کہنا کہ یہ پکے حنبلی ہیں. محل نظر ہے۔

فائدہ: بعض علماء نے لکھا ہے کہ حضرات محدثین میں سے بعض کو جو شافعی اور کسی کو مالکی کہا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے متبع اور مقلد محض ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حضرات خود مجتہد ہیں، کسی کا اجتہاد واستنباط کسی امام کے موافق پڑ گیا، اور کسی کا کسی دوسرے امام کے موافق ہوگیا۔

ائمہ متبوعین وغیر متبوعین

یہاں پر جان لینا مناسب ہے کہ اصحاب مذاہب دو قسم کے ہیں، ایک ائمہ متبوعین دوسرے غیر متبوعین، یعنی ایک تو وہ جن کے مذاہب رائج اور متبوع ہیں، ان کے اقوال منقح طور پر ترجیح الراجح کے ساتھ منقول اور محفوظ ہیں، اس نوع کے مذاہب اہلسنت والجماعۃ کے اس وقت دنیا میں صرف چار ہی ہیں، یعنی ائمہ اربعہ معروفہ کے مسالک، اور ان کا اتباع وتقلید بہت آسان ہے، کیونکہ ان حضرات کا فقہ مدون ومرتب ہے، امام بخاریؒ وغیرہ حضرات محدثین مجتہدین میں سے تو ہیں، لیکن ائمہ متبوعین میں سے نہیں ہیں، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ بعض حضرات کے مذاہب چند صدی تک متبوع اور رائج رہے، لیکن پھر ان کا سلسلہ ختم ہوگیا، چنانچہ سفیان ثوریؒ کا سلسلہ تقریباً پانچویں صدی تک چلتا رہا، اس کے بعد منقطع ہوگیا، اسی طرح امام اوزاعیؒ کا مسلک صرف دو صدی تک چل سکا، اس کے بعد منقطع ہوگیا، یہ شرف حق تعالیٰ شانہ نے ائمہ اربعہ ہی کو بخشا ہے، کہ ان کے مذاہب کے اتباع کا سلسلہ آج تک باقی رکھا، اور اخیر تک ان شاء اللہ باقی رہے گا، اس زمانہ میں ان چار ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید کے سوا کوئی اور مسلک ممکن الاتباع نہیں۔

علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ کا ایک مکاشفہ

یہ بات علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھی ہے، نیز انھوں نے مذاہب اربعہ کی اہمیت بیان فرماتے ہوئے ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں اپنا ایک مکاشفہ تحریر فرمایا ہے، وہ یہ کہ انہوں نے ان حضرات کے منازل وقباب کو اپنے مکاشفہ میں جنت کی نہر حیات پر دیکھا ہے انھوں نے اپنی مشہور ومعروف کتاب، المیزان الکبریٰ میں ان چاروں ائمہ کے چار قبوں کے نقشے بنائے ہیں، اور سب سے پہلے شروع میں ان قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ بنایا ہے، گویا کل پانچ قبے ہوئے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ، اس کے برابر میں امام ابو حنیفہؒ کا، پھر اس کے برابر میں امام مالکؒ کا، اور اس کے برابر میں امام شافعیؒ کا، اور اس سے آگے پھر امام احمدؒ کا انھوں نے ایک نہر کا نقشہ بنا کر اس کے کنارے پر یہ پانچوں قبے بنائے ہیں، اور یہ نہر جنت کی وہ نہر ہے جس کو نہرِ حیات کہتے ہیں، جس کا وجود دنیا میں بصورت دریائے شریعت مطہرہ ہے، وہ فرماتے ہیں ان چاروں ائمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی نیابت حاصل ہے، امت محمدیہ کو شریعت محمدیہ تک رہنمائی کرنے میں ان چاروں حضرات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خصوصی وابستگی ہے جس کی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ چاروں ائمہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ دنیا میں جدا ہیں نہ آخرت میں، نیز وہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اس نقشہ میں ائمہ اربعہ کے قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قبہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کو یہ جو کچھ مقام عالی حاصل ہوا ہے، وہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کا نتیجہ ہے اور اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس نقشہ میں جس ترتیب سے میں نے قبے بنائے ہیں وہ عقلی یا قیاسی نہیں ہیں، بلکہ یہ شکل اس شکل کے مطابق ہے جو میں نے اپنے بعض احوال میں جنت میں دیکھی ہے، قبوں کے اس نقشہ کو جو شخص دیکھنا چاہے تو وہ اصل کتاب، المیزان الکبریٰ، یا پھر حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ کی اردو تالیف۔ شریعت و طریقت کا تلازم ص۱۵ دیکھے۔ حضرتؒ نے اس نقشہ کی شکل اس کتاب میں بنائی ہے،

فائدہ مضمون سابق سے معلوم ہوا کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ میں سے کسی کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ وہ حنفی تھے، لیکن یہ چیز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جس کو حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے، حضرتؒ نے مقدمہ لامع میں بطور مثال تیس پینتیس ایسے اکابر محدثین کے نام گنوائے ہیں جو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ کے سلسلہ میں یا مذہب حنفی کے اتباع کرنے والوں میں داخل ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ سب کے سب حضرت امام بخاریؒ یا دوسرے مصنفین صحاح کے اساتذہ و شیوخ یا شیوخ الشیوخ کی فہرست میں شامل ہیں۔

امام ابوداؤدؒ کی احادیث منتخبہ

امام صاحبؒ فرماتے ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں ان میں سے چار ہزار آٹھ سو کا انتخاب کر کے اپنی اس سنن میں ذکر کیا، اور پھر ان چار ہزار حدیثوں میں سے صرف چار حدیثوں کا انتخاب کیا، فرماتے ہیں، ویکفی الانسان لدینہ من ذالک اربعۃ احادیث، یعنی ان چار ہزار میں سے صرف چار حدیثیں ایسی ہیں جو انسان کے دیندار بننے کے لئے کافی ہیں ۱ حدیث، انما الاعمال بالنیات ۲ حدیث من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ ۳ حدیث لایکون المؤمن مؤمنا حتی یرضی لاخیہ مایرضی لنفسہ ۴ حدیث۔ الحلال بیّن والحرام بیّن وبینہما امور مشتبہات فمن اتقی الشبہات استبرأ لدینہ وعرضہ، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہٗ نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ حدیث اوّل تصحیح عبادات کے لئے کافی ہے، اور ثانی عمر عزیز کے اوقات کی تضییع سے حفاظت کے لئے کافی ہے، اور ثالث حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے کافی ووافی ہے، اور رابع مشتبہ امور سے بچنے کے لئے کافی ہے۔

امام ابوداؤدؒ کی ان احادیث منتخبہ کا ذکر تراجم رجال کی بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، مشکوٰۃ شریف کے اخیر میں صاحب مشکوٰۃ کی طرف سے الاکمال کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے، اس میں بھی صاحب مشکوٰۃ

نے امام ابوداؤدؒ کے ترجمہ میں ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے۔

حق تعالیٰ شانہٗ ان حضرات کو ہماری طرف سے اور تمام امتِ مسلمہ کی طرف سے بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے کہ انھوں نے واقعی امت محمدیہ کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا، دیکھیے یہ کتنا بڑا کام ہے کہ لاکھوں احادیث کے ذخیرہ میں سے چند ہزار احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں، اور پھر چند ہزار میں سے چند عدد کا انتخاب، صرف ہماری اور آپ کی سہولت کے لئے کہ ہمیں دین پر چلنا آسان ہو جائے، ہماری دنیا و آخرت سدھر جائے اس کے لئے کوشش فرمارہے ہیں، بہت غور سے ان احادیث کو اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں ہم لوگوں کو پیش نظر رکھنا چاہیئے، ان احادیث منتخبہ کی افادیت اور جامعیت پر کوئی کہاں تک بیان کر سکتا ہے، بقول امام ابوداؤدؒ کے لاکھوں حدیثوں کا لب لباب ہے،

حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ نے درس بخاری اور اسی طرح اوجز المسالک جلد سادس میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کی بعینہٖ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہؒ کر چکے ہیں، البتہ امام اعظمؒ نے ان چار کے علاوہ ایک اور مزید حدیث کا بھی انتخاب فرمایا ہے، لہٰذا کل پانچ ہوئیں، اور وہ یہ ہے، المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ بھی فرماتے تھے کہ اس پانچویں حدیث کو غالباً امام ابوداؤدؒ نے اس لئے نہیں لیا کہ اس کا مضمون اور معنی حدیث نمبر ۲ یعنی لایومن احدکم، الخ سے مستفاد ہو رہا ہے۔

دراصل یہ، انما الاعمال بالنیات الخ والی حدیث بہت ہی اہم ہے اسی لئے حضرات محدثین اس کو اپنی تصانیف کے شروع میں لاتے ہیں، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں تصوف کی حقیقت صرف تصحیح نیت ہے، آدمی جو بھی کام کرے تجارت و زراعت، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، محنت و مزدوری پہلے اپنی نیت درست کرلے، حسن نیت سے مباحات بھی عبادات[1] میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ایک موقعہ پر ارشاد فرمایا ہمارے

---

[1] اس پر مجھے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کا ایک طویل قصہ یاد آیا جو ابوداؤد کی کتاب الحدود کے اوائل میں ہے، اور غالباً بخاری شریف میں بھی ہے، قصہ تو طویل ہونے کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے، البتہ اس کے آخر کا ٹکڑا یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات صحابی جن کا اوپر ذکر آیا آپس میں گفتگو فرمارہے تھے، ایک دوسرے کا حال دریافت کر رہے تھے، نیز یہ کہ عبادات میں ہر ایک کا معمول کیا ہے؟ ہر ایک نے اپنا معمول بیان کیا، پہلے ابو موسیٰ اشعریؓ نے معمولات عبادات بیان کئے اس کو سننے کے بعد حضرت معاذ بن جبلؓ نے یہ فرمایا، واما انا فارجو فی نومتی ما ارجو فی قومتی، یعنی یہ کہ مجھ سے تورات بھر جاگا نہیں جاتا، زیادہ مجاہدات مجھ سے نہیں ہوتے، میں تو رات میں سوتا بھی ہوں اور اٹھ کر کچھ عبادت بھی کرتا ہوں، بقیہ صفحہ آئندہ

سلوک وتصوف کی ابتداء انما الاعمال بالنیات ہے یعنی تصحیح نیت اور اس کا منتہی ، ان تعبد اللہ کانک تراہ ہے۔

تصنیفاتِ امام ابوداؤدؒ

امام ابوداؤدؒ کی فن حدیث میں اس سنن کے علاوہ اور بھی دوسری تصانیف ہیں جن میں سے بعض ملتی ہیں اور بعض نایاب ہیں ، ۱ مراسیل ابی داؤد ، جس میں مصنفؒ نے صرف روایاتِ مرسلہ کو ذکر فرمایا ہے ، یہ مختصر سی تالیف ہے اور سنن کے بعض نسخوں کے اخیر میں ملحق بھی ہے ، ۲ الردعلی القدریۃ . ۳ الناسخ والمنسوخ ۴ ماتفرّد بہ اھل الامصار ، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وہ احادیث جن کے رواۃِ سند سب کے سب کسی خاص شہر کے باشندے ہوں ، مثلاً کلھم بصریون ، کلھم کوفیون ، اس نوع کی سند کی احادیث کو یکجا جمع کردیا ہے ، مصنفؒ کی عادت اس سنن میں بھی یہ ہے کہ بعض احادیث کے ذیل میں فرماتے ہیں ، ھذا الحدیث رُواتہ کلھم بصریون ، یہ چیز لطائف اسناد میں شمار ہوتی ہے ، ۵ فضائل الانصار ۶ مسند مالک بن انس ، ۷ المسائل ، یہ رسالہ کی شکل میں ہے جو حجاز میں طبع ہوچکا ہے ، ۸ امام ابوداؤد کی ایک اور تصنیف بھی معلوم ہوتی ہے جس کا نام کتاب بدء الوحی ہے ، اس لئے کہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب جلد اول کے اوائل میں اس کا تذکرہ کیا ہے ، لیکن ان کی جملہ تصانیف میں سب سے اعلیٰ وافضل اور جامع یہ سنن ہے ۔

ایک مزید فائدہ کی بات سنیئے وہ یہ کہ حافظ ابن حجرؒ کی جو مشہور تصنیف تقریب التھذیب ہے اس میں انھوں نے اصالۃً تو تمام صحاحِ ستہ کے رواۃ کو ذکر فرمایا ہے ، اور بعض رواۃ غیر صحاح کے بھی ذکر کئے ہیں اور ان پر لفظ تمییز لکھدیا ہے ، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی صحاحِ ستہ کے رواۃ میں سے نہیں ہے ان سے الگ ہے ، اور صحاحِ ستہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انھوں نے رموز مقرر کئے ہیں ، جن سے اشارہ کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ اس راوی کی روایات صحاح میں سے فلاں فلاں کتاب میں ہیں ، سو اگر وہ راوی ایسا ہے کہ اس کی روایات تمام صحاحِ ستہ میں ہیں تو اس راوی کے نام پر رمز ع بناتے ہیں ، جو الجماعۃ کا مخفف ہے ، اور بخاری کا رمز خ اور مسلم کے لئے م ، اور سنن ابوداؤد کے لئے د ، اور نسائی کے لئے س اور ابن ماجہ کے لئے ق کیونکہ وہ قزوینی ہیں ، اور اگر وہ راوی مراسیل ابوداؤدؒ کا ہوتا ہے تو اس پر مد

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اور میں اپنے سونے میں اللہ تعالیٰ سے اسی اجروثواب کی امید رکھتا ہوں جو جاگ کر عبادت کرنے میں میرے اس نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جب آدمی کی نیت درست ہو اور وہ طالب آخرت ہو ، ہر چیز میں آخرت کو پیش نظر رکھتا ہو تو پھر ایسے شخص کو مباحات کرنے میں وہی ثواب ملتا ہے جو عبادات میں ہونا چاہئے ۔

کا رمز بناتے ہیں، اور اگر کتاب الرّد علی القدریہ کا راوی ہوتا ہے تو اس پر رمز قد لکھدیتے ہیں، ق سے اشارہ قدریہ کی طرف، اور د سے ابوداؤد کی طرف، اور اگر وہ راوی مصنفؒ کی تصنیف الناسخ والمنسوخ کا ہوتا ہے، تو اس کے لئے رمز خد ہے اور ماتفرد بہ اھل الامصار کیلئے ف اور فضائل الانصار کیلئے صد، اور مسند مالک بن انس کیلئے کد، اور المسائل کے لئے ل حافظؒ کے اس صنیع سے محدثین کا امام ابوداؤدؒ کی ان تصانیف کے ساتھ اعتناء معلوم ہوتا ہے۔

مایتعلق بالمصنَّف

اب مقدمۃ الکتاب کا دوسرا حصہ یعنی مایتعلق بالمصنَّف ای الکتاب، بیان کیا جاتا ہے، اس میں سب سے پہلے اسم الکتاب ہے۔

کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ

سو جاننا چاہئے کہ ہمارے سامنے جو کتاب ہے اس کا نام سنن ہے، اور سنن حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں خاص طور سے احادیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر جمع کیا جائے اور اس کتاب میں ایسا ہی ہے چنانچہ اس کی ابتداء کتاب الطہارۃ سے ہے اس کے بعد کتاب الصلوٰۃ، کتاب الزکوٰۃ ہے، جو فقہاء کی ترتیب ہے یہ پہلے گذر چکا ہے کہ احادیث کے کل مضامین آٹھ ہیں، اور جس کتاب میں وہ سب جمع ہوں گے اس کو جامع کہا جائے گا، چونکہ اس کتاب میں تمام ابواب ثمانیہ نہیں ہیں، گو اکثر مضامین ہیں، اس لئے اس کو جامع نہیں کہا گیا، اس میں کتاب التفسیر اسی طرح تواریخ، مغازی اور رقاق یعنی زہد وغیرہ کے ابواب نہیں ہیں، بخلاف سنن ترمذی کے کہ اس میں دونوں باتیں ہیں کہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کی کتاب التفسیر اور کتاب الزہد بڑی طویل ہے، اور اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق بھی ہے، اس لئے اس پر جامع اور سنن دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دراصل حضرات محدثین نے مختلف نہج سے حدیث کی خدمت کی ہے اور مختلف طرز پر نوع بنوع حدیث کی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، ہر نوع تصنیف کا نام بھی جدا رکھا گیا ہے، کسی کو سنن کہا جاتا ہے تو کسی کو جامع کسی کو معجم تو کسی کو مسند، کسی کو مستخرج تو کسی کو مستدرک وغیرہ وغیرہ بہت سی انواع واقسام ہیں جن کی اصطلاحات کا جاننا طلبہ کے لئے بہت ضروری اور مفید ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے مقدمۂ لامع میں بڑی تفصیل سے انواع کتب حدیث کو مع امثلہ کے بیان فرمایا ہے، اور احقر نے بھی الفیض السمائی کے مقدمہ میں اچھی طرح بیان کیا ہے، آپ حضرات کو تھوڑا سا وقت نکال کر ان چیزوں کا مطالعہ ضرور کرنا چاہئے کہ بغیر محنت کے کچھ نہیں آتا، مسلم شریف میں آپ پڑھیں گے، ایک مقام پر ہے، لا یُستطاع العلم براحۃ الجسم، کہ راحت

جسم کے ساتھ علم حاصل نہیں ہوتا۔ ع من طلب العلی سھر اللیالی

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ طلبہ کے سامنے اس شعر کو بکثرت پڑھا کرتے تھے، اگر موقع ہوا تو آگے چل کر ان شاء اللہ ہم بھی بعض انواع کتب حدیث بیان کریں گے،

غرض مُصنف یعنی وجہ تالیف

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ امام ابو داؤدؒ کی غرض اس کتاب سے مستدلات ائمہ کو جمع کرنا ہے، یعنی ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسائل میں جن جن احادیث سے استدلال فرمایا ہے وہ سب استدلالات اور دلائل اس کتاب میں آجائیں، اور ہر مذہب والے امام کی دلیل اس کتاب میں ملجائے اور واقعہ بھی ایسا ہی ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے، کہ ایک مجتہد کے لئے کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب ایسی ہے جو اس کے مقصد کے لئے کافی ہو سکتی ہے،

علامہ ابن قیمؒ غرض تالیف کے سلسلہ میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حاسدین وطاعنین کی جانب سے جب ائمہ فقہاء پر تنقیدیں اور قلتِ روایۃ کے اعتراضات کئے گئے تو امام ابو داؤدؒ نے چاہا کہ جدید طرز پر ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مستدلاتِ ائمہ بالاستیعاب سامنے آجائیں، تاکہ ان ناقدین کا منہ بند ہو، امام ابو داؤدؒ نے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، خود تحریر فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کے اصول و دلائل موجود ہیں، چنانچہ ابن الاعرابیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس سوائے قرآن کریم اور سنن ابو داؤدؒ کے کوئی اور کتاب نہو، لم یحتج الی غیرھما،

زمانِ تالیف

متعین طور سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مصنفؒ اس کی تصنیف سے کس سنہ میں فارغ ہوئے، البتہ یہ ملتا ہے کہ وہ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو انھوں نے اس کو اپنے مشہور استاذ امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے اس کو پسند فرمایا، اور امام احمدؒ کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ مذکور سے پہلے ہو چکی تھی۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

سنن ابوداؤد کا مرتبہ باعتبار تعلیم کے

مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے۔ ایک تو تعلیم کے اعتبار سے یعنی تعلیمی ترتیب کیا ہونی چاہیئے، دوسرا مرتبہ صحۃ وقوۃ کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے ترتیب جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنی ہے، یہ ہے کہ مشکوٰۃ شریف کے بعد ترمذی ہونی چاہیئے، اس لئے کہ طالب علم کو سب سے پہلے مذاہب ائمہ کو معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے سو وہ منجملہ وظائف ترمذی کے ہے، امام ترمذیؒ خاص طور سے حدیث بیان

کرنے کے بعد مسئلہ ثابتہ بالحدیث اور اس میں اختلافِ علماء و مذاہب پر روشنی ڈالتے ہیں، اب جب علماء کے مذاہب معلوم ہوگئے تو ضرورت پیش آئی اس بات کی کہ ہر ایک کی دلیل معلوم کیجائے، سو مستدلات ائمہ کو ذکر کرنا وظیفہ ہے، امام ابوداؤدؒ کا، لہٰذا ترمذی کے بعد ابوداؤد پڑھنی چاہیئے، مسئلہ اور دلیل مسئلہ معلوم ہونے کے بعد ضرورت ہوتی ہے اس بات کی کہ طریق استخراج معلوم ہو یعنی یہ بات کہ یہ مسئلہ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو رہا ہے، سو طرق استخراج پر تنبیہ کرنا وظیفہ ہے امام بخاریؒ کا، اسی وجہ سے وہ ایک ایک حدیث دس دس جگہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل ثابت ہوتے ہیں، اس لئے سنن ابوداؤد کے بعد بخاری شریف پڑھنی چاہئے، اب جبکہ مسئلہ دلیلِ مسئلہ اور طریقِ استخراج تینوں باتیں معلوم ہوگئیں، تو اب پھر مزید استحکام و تائید کے لئے دوسرے دلائل و شواہد کو حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ چیز ملتی ہے مسلم شریف میں، کیونکہ وہ ایک مضمون کی متعدد احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا ذکر فرما دیتے ہیں، لہٰذا چوتھا درجہ ہوا مسلم شریف کا، اب جب مذکورہ بالا سب چیزیں معلوم ہوگئیں تو اب ضرورت اس کی ہے کہ ان دلائل میں غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ ان میں کوئی خامی یا علتِ خفیہ تو نہیں ہے، سو یہ بات حاصل ہوتی ہے سنن نسائی سے عللِ حدیث پر تنبیہ فرمانا ان کا خاص وظیفہ ہے، یہ ترتیب ہوئی اصول خمسہ کی باعتبار تعلیم و تعلم کے، متقدمین کے یہاں امہاتِ کتب پانچ ہی ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں ان ہی پانچ کتب کو کتب صحاح میں شمار کیا ہے، بعض علماء نے امہاتِ کتب بجائے پانچ کے چھ قرار دی ہیں جو صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، اور مشہور یہ ہے کہ وہ چھٹی کتاب ابن ماجہ ہے، لہٰذا اب سب کے بعد اخیر میں اسی کو پڑھنے کا نمبر ہے، اس کی ایک وجہ یہ گھڑی جاسکتی ہے کہ امام ابن ماجہؒ اپنی اس کتاب میں بہت سی نادر حدیثیں لائے ہیں اور نوادر کا جاننا بعد ہی کی بات ہے۔

لیکن یہ ترتیب تعلیم کے اعتبار سے اس وقت ممکن ہے جب ایک ہی استاذ ان سب کتابوں کو یکے بعد دیگرے پڑھا رہا ہو، لیکن اگر بیک وقت ان کتب کے پڑھانے والے متعدد اساتذہ ہوں جو ہر کتاب اپنے اپنے گھنٹہ میں پڑھاتے ہوں، جیسا کہ آج کل ہمارے ان مدارس میں ہوتا ہے تو پھر وہاں یہ ترتیب ظاہر ہے کہ نہیں چل سکے گی، حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہٗ چونکہ تن تنہا دورۂ حدیث کی تمام کتابیں پڑھاتے تھے، اس لئے وہاں پر یہ ترتیب چل سکتی تھی، بہرحال یہ جو باتیں بیان کی گئیں تعلیمی ترتیب کے سلسلہ میں خواہ اس پر عمل کی نوبت نہ آئے لیکن اس سے ان حضرات مصنفین کا اپنا اپنا مخصوص طرز بیان اور ہر کتاب کی ایک خصوصیت سامنے آگئی جو طلبہ کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے۔

طبقاتِ کتبِ حدیث

دوسرا مرتبہ جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں صحۃ وقوۃ کے اعتبار سے ہے، سو خاص سننِ ابوداؤد کا مرتبہ معلوم کرنے سے پہلے مطلق کتبِ احادیث کے مراتب معلوم ہونے چاہئیں، کیونکہ حدیث کی کتابیں تو سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، اور سب کی سب حجۃ وقابلِ استدلال نہیں ہیں، صحۃ وضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں، اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدُ العزیز صاحب قدس سرہٗ نے ایک نہایت مفید اور مختصر رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا نام ہے، مایجب حفظہ للناظر، اس میں شاہ صاحب قدس سرہٗ نے صحۃ وقوۃ کے اعتبار سے کتبِ حدیث کے طبقات ومراتب بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اس رسالہ کی اہمیت بیان فرمایا کرتے تھے اور فرماتے کہ واقعی یہ رسالہ قابلِ حفظ ہے، شاہ صاحبؒ نے اس کا نام مایجب حفظہ للناظر صحیح رکھا ہے، اور پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے اس رسالہ میں جو طبقاتِ کتب بیان فرمائے ہیں، ان سب کو بیان فرمایا کرتے تھے نیز حضرت شیخ نے اس رسالہ سے ان طبقاتِ کتب کو لامع الدراری کے مقدمہ میں بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ اس رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ طبقات کتب حدیث پانچ ہیں،

طبقۂ اولی۔ وہ کتب ہیں جن کی جملہ احادیث حجۃ اور قابلِ استدلال ہیں، بلکہ رتبۂ صحۃ کو پہنچی ہوئی ہیں، جو حدیث قوی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اس طبقہ میں تقریباً وہ تمام کتابیں داخل ہیں جو اسم صحیح کے ساتھ موسوم ہیں، اور بعض اس کے علاوہ ہیں، اس طبقہ میں شاہ صاحبؒ نے مؤطا مالک، صحیحین، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، صحیح ابو عوانہ، صحیح ابن السکن، المنتقی لابن الجارود اور مستدرک حاکم کو شمار کیا ہے،

طبقۂ ثانیہ۔ وہ کتابیں ہیں جن کی احادیث صالح للاخذ اور قابلِ استدلال ہیں، اگرچہ ساری صحۃ کے درجہ کو نہ پہنچی ہوں اور کسی حدیث کے حجۃ ہونے کے لئے اس کا رتبۂ صحۃ کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ حدیث حسن بھی حجۃ اور قابلِ استدلال ہے، اور اس طبقہ میں یہ کتابیں ہیں، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور مسند احمد بھی اسی طبقہ میں ہے اس لئے کہ اس میں جو بعض روایات ضعیف ہیں وہ حسن کے قریب ہیں۔

طبقۂ ثالثہ۔ ان کتب کا ہے جس میں سب قسم کی روایات ملتی ہیں، قابلِ استدلال اور غیر قابلِ استدلال جیسے ابن ماجہ، مسند ابو داؤد الطیالسی، مسند ابو یعلی الموصلی، مسند البزار، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ، المعاجم الثلاثۃ للطبرانی، سنن البیہقی، شعب الایمان للبیہقی، سنن دارقطنی، الحلیۃ لابی نعیم اور تفسیر کی کتابیں، جیسے تفسیر ابن مردویہ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور وغیرہ وہ تمام کتب حدیث جو تفسیر میں لکھی گئیں۔

طبقۂ رابعہ۔ ان کتب کا ہے جن کی ہر حدیث پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا، یعنی بشرطیکہ وہ حدیث صرف اسی کتاب میں ہو، اوپر والے طبقات کی کتب میں نہ ہو، جیسے حکیم ترمذی کی نوادر الاصول، دیلمی کی مسند الفردوس

الکامل لابن عدی، کتاب الضعفاء للعقیلی اور تاریخ کی کتابیں جیسے تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن النجار اور تاریخ الخطیب البغدادی وغیرہ یعنی ان کتب میں جو احادیث مذکور ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

طبقۂ خامسہ کتب موضوعات کا ہے، جن میں صرف احادیث موضوعہ ہی ذکر کی گئی ہیں، علماء محققین و محدثین ناقدین نے بہت سی کتابیں ایسی لکھی ہیں جن میں وہ صرف احادیث موضوعہ کو تلاش کر کے لائے ہیں تاکہ عام اہلِ علم ان سے باخبر ہو کر دھوکہ میں آنے سے بچیں، چنانچہ الموضوعات الکبریٰ، ابن الجوزی کی اس سلسلہ کی مشہور کتاب ہے، اور بھی متعدد کتب ہیں، اللآلی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ، سیوطی کی، الموضوعات الکبریٰ، المصنوع فی معرفۃ الموضوع دونوں ملا علی قاری کی، تذکرۃ الموضوعات، شیخ محمد طاہر پٹنی کی، تنزیہ الشریعہ عن الاخبار الشنیعہ، ابن عراق کی، اور الفوائد المجموعہ، شوکانی کی، موضوعات المصابیح، قزوینی کی۔

مذکورہ بالا بیان سے تو معلوم ہو گیا کہ صحاح ستہ میں سے صحیحین اور موطا مالک طبقۂ اولیٰ میں داخل ہیں، اور سنن ابن ماجہ طبقۂ ثالثہ میں سے ہے، اور سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) طبقۂ ثانیہ میں سے ہیں اور صحاح ستہ میں سے کوئی کتاب طبقۂ رابعہ کی نہیں ہے۔

تنبیہ[۱]: جاننا چاہئے کہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ قدس سرہٗ نے اپنے رسالہ عجالۂ نافعہ میں طبقاتِ کتب حدیث چار ذکر فرمائے ہیں، اور فیما یجب حفظہ للناظر میں پانچ طبقے شمار کرائے ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کئے گئے سو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عجالہ میں جو تقسیم کی گئی وہ صحت و شہرت دونوں کے اعتبار سے ہے اور فیما یجب حفظہ میں صرف صحت و ضعف کے لحاظ سے ہے، اس لئے اس میں ایک قسم بڑھ گئی۔

تنبیہ ثانی: شاہ ولی اللہ صاحبؒ رحمۃ اللہ علیہ نے جو طبقات کتب کے مراتب قرار دیئے ہیں، ان میں حدیث کی صحت و قوت کا مدار گویا کتابوں پر رکھا ہے، چنانچہ شاہ صاحب قدس سرہٗ صحیحین کی احادیث کو غیر صحیحین پر مقدم رکھتے ہیں، اور گویا کسی حدیث کا بخاری و مسلم میں ہونا ہی ترجیح کے لئے کافی ہے، یہی مسلک ابن الصلاح محدث کا ہے، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے صحت حدیث کا مدار کتابوں پر نہیں رکھا، بلکہ صحت حدیث کا مدار رجال سند اور اصولِ نقد پر رکھا ہے، اور یہی مسلک محقق ابن ہمام کا ہے۔

---

[۱] مولانا عبدالحلیم چشتی نے عجالۂ نافعہ مصنفہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ کی اردو شرح فوائد جامعہ میں شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے ترجمہ میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ عبدالحلیم چشتی مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب التصانیف کے برادر ہیں، انھوں نے عجالۂ نافعہ کی بڑی عمدہ محققانہ اردو زبان میں شرح لکھی ہے، فوائد جامعہ کے نام سے پاکستان سے کافی عرصہ پہلے شائع ہوئی تھی۔

صحاحِ ستہ کے مابین فرق مراتب

اب صحاح ستہ کے درمیان آپس میں تفصیلاً فرق مراتب سنیئے! سو جاننا چاہیے کہ اصح الستہ تو گویا بالاتفاق بلکہ یہ کہیے عند الجمہور صحیح بخاری ہے. چنانچہ مشہور علی الالسنہ ہے، انه اصح الکتب بعد کتاب اللہ تعالیٰ.

لیکن حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے، لا اعلم کتاباً اصح من الموطا. اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقولہ اس وقت کا ہے جبکہ صحیحین کا وجود بھی نہیں ہوا تھا، امام شافعیؒ کی وفات ۲۰۴ھ ہے اور امام بخاریؒ کی ولادت ۱۹۴ھ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے انتقال کے وقت امام بخاریؒ کی عمر صرف دس سال تھی، اسی طرح ابو علی نیشاپوریؒ (یہ حاکم صاحب مستدرک کے استاذ ہیں) سے جو مروی ہے ماتحت ادیم السماء کتاب اصح من مسلم، اس کی بھی علماء نے مختلف توجیہات فرمائی ہیں، مشہور جواب یہ ہے کہ صحت میں مسلم کی ترجیح مقصود نہیں بلکہ حسنِ ترتیب اور جودۃِ نظم کے اعتبار سے ترجیح مقصود ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ترتیب اور حسنِ سیاق اور دقائقِ اسناد میں مسلم شریف واقعی سب سے اونچی ہے، وہ ایک مضمون کی جملہ روایات کو بجمیع طرقہا یکجا نہایت سلیقہ اور عمدگی کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم کے شروع میں اسانید پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کا بہت ہی شد و مد کے ساتھ اظہار فرمایا ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے طرزِ بیان کی مدح فرمائی ہے.

بہرحال بخاری شریف کا مرتبہ صحت وقوت میں مسلم سے بڑھا ہوا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری کی روایات متکلم فیہا مسلم کی روایات متکلم فیہا سے کم ہیں، اگرچہ جواب سب کا دیا گیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایات متکلم فیہا جو صرف بخاری ہی میں ہیں، ان کی تعداد اٹھتر ہے، اور صحیح مسلم کی وہ روایات جو متکلم فیہا ہیں، پوری ایک سو ہیں، اور ایسی روایات جن کی تخریج دونوں نے کی ہے، یعنی وہ روایات متفق علیہ اور متکلم فیہا ہیں، ان کی تعداد بتیس ہیں. لہذا مسلم کی متکلم فیہا روایات بخاری سے ۲۲ زائد ہیں، ان روایات متکلم فیہا کی تعداد بحسابِ ابجد بعض علماء نے نظم کی ہے، ؎

فذعٰ لجعفٍ و قافٌ لمسلمٍ — وبل لهما فاحفظ وُقیتَ من الردی
۷۸ — ۱۰۰ — ۳۲

ایک دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے فرمایا ہے اور امام مسلمؒ نے صرف تین لاکھ سے انتخاب فرمایا ہے،

بخاری شریف کے بعد مرتبہ ہے مسلم شریف کا، پھر اس کے بعد عند الجمہور مرتبہ ہے ابوداؤد کا، لیکن ابن

سید الناسؒ کی رائے یہ ہے کہ سنن ابوداؤد اور مسلم دونوں ایک درجہ میں ہیں، لیکن یہ قول جمہور کے خلاف ہے، اس کے بعد مشہور یہ ہے کہ ترمذی شریف کا مرتبہ ہے۔ لیکن بہت سے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ نسائی شریف کا درجہ ترمذی سے اونچا ہے، یہی ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی رائے ہے اور قرینِ قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ ترمذی کی ایسی روایات متکلم فیہا جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، تیس ہیں اور نسائی شریف میں صرف دس حدیثیں ایسی ہیں جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے۔ اور بعض مغاربہ نے تو یہاں تک کہدیا جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں نقل کیا ہے کہ نسائی شریف کا درجہ بخاری سے بھی اونچا ہے، دوسری وجہ وہ ہے جو اس واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تالیف فرمائی جس میں سب طرح کی روایات تھیں قوی اور ضعیف تو امیر وقت نے آپ سے سوال کیا، اکلہ صحیح؟ فقال لا فقال الامیر فاکتب منہ الصحیح مجردا فلخص منہا الصغری وسماہ المجتبی (بالباء او النون) یعنی کیا اس کی سب احادیث صحیح ہیں؟ امام نسائی نے فرمایا نہیں، تو اس پر امیر نے کہا کہ اس میں سے صرف صحیح روایات الگ لکھیئے، اس پر امام نسائی نے سنن کبریٰ کی تلخیص کر کے اس سے صرف احادیث صحیحہ کو لیا، اور اس سنن صغریٰ کا نام المجتبیٰ رکھا باء کے ساتھ یا المجتنی نون کے ساتھ دونوں قول ہیں، ایک صورت میں ماخوذ ہوگا اجتباء (بالباء) سے، جس کے معنی ہیں انتخاب اور پسند کرنے کے اور دوسری صورت میں ماخوذ ہوگا اجتناء (بالنون) سے جس کے معنی پھل وغیرہ چننے کے ہیں، حاصل معنی دونوں کا ایک ہی ہے،

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے یہ ہے کہ نسائی شریف کا مرتبہ ابوداؤد سے بھی اونچا ہے، اور دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے۔ ما اخرجت فی الصغری فصحیح یعنی میں نے اس سنن صغریٰ میں جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن کے بارے میں فرمایا کہ مالم اذکر فیہ شیئا فہو صالح۔ یعنی جس روایت پر میں کچھ کلام نہ کروں (اور ایسی روایات سنن ابوداؤد میں بہت ہیں،) تو وہ صالح ہے اور صالح عام ہے، صحیح وحسن دونوں کو شامل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سنن صغریٰ افضل ہے سنن ابوداؤد سے۔

سنن ابن ماجہ اور سادس ستہ میں علماء کا اختلاف

اب سب سے اخیر میں سنن ابن ماجہ کا مرتبہ ہے بالاتفاق اس لئے کہ اس میں بہت سی روایات ضعیف ہیں، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ اس میں ایسی روایات جو حجۃ اور قابل استدلال نہیں ہیں، وہ تقریباً ایک ہزار ہیں اور ایسی احادیث جو بالکل مطروح اور ساقط الاعتبار ہیں وہ تیس کے قریب ہیں۔ اور ابن الجوزیؒ نے تو ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور حافظ مزیؒ نے قاعدہ کلیہ فرما دیا، کل ما

انفرد بہ ابن ماجہ فہو ضعیف، کہ جو روایت ایسی ہو کہ صرف ابن ماجہ میں ہو اور صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں نہو وہ ضعیف ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس قاعدہ کلیہ کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، گو یہ صحیح ہے کہ اس میں بہت سی حدیثیں ضعیف اور منکر ہیں۔

حضرت شیخ نے مقدمۂ لامع میں لکھا ہے کہ متقدمین نے سنن ابن ماجہ کو اصول اور امہات کتب میں شمار نہیں کیا، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں امہات کتب صرف پانچ قرار دی ہیں یعنی ان کے نزدیک صحاح ستہ کے بجائے صحاح خمسہ ہے، یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابوداؤد اور سنن نسائی، ابن ماجہ کو انھوں نے نہیں لیا، کہا جاتا ہے، اوّل من ضمہ الی الاصول ابن طاہر المقدسی، یعنی ابن ماجہ کو کتب صحاح میں سب سے پہلے ابن طاہر المقدسی نے داخل کیا، یہ ابن طاہر المقدسی وہی ہیں جن کی دو کتابیں شروط الائمۃ الستۃ اور اطراف[1] الکتب الستہ بہت مشہور ہیں، ان دونوں کتابوں میں انھوں نے صحاح کی پانچ کتابوں کے ساتھ چھٹی کتاب ابن ماجہ کو بھی لیا ہے، اور بعض حضرات نے بجائے ابن ماجہ کے مؤطا مالک کو سادس ستہ قرار دیا، چنانچہ رزین بن معاویۃ العبدریؒ انھیں میں سے ہیں بلکہ اصل وہی ہیں، انھوں نے اپنی کتاب تجرید الصحاح میں کتب خمسہ اور بجائے ابن ماجہ کے مؤطا کی احادیث کو لیا ہے، اسی طرح ابن الاثیر الجزری نے جامع الاصول لاحادیث الرسول میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور ابن ماجہ کے بجائے مؤطا کو لیا ہے، اور ابو سعید علائیؒ نے بجائے اس کے سنن دارمی کو سادس ستہ قرار دیا ہے، اور ابوالحسن سندھیؒ فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار احق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فانہ عدیم النظیر فی بابہ۔

صحاحِ ستہ کی بعض خصوصیات

ہر کتاب کی جو کچھ خصوصیات ہوا کرتی ہیں، صحاحِ ستہ میں سے بھی ہر ایک کتاب کی الگ الگ خصوصیتیں ہیں، چنانچہ بخاری شریف میں بڑی خصوصیت واہمیت اس کے تراجم کو حاصل ہے، چنانچہ مشہور ہے، فقہ البخاری فی تراجمہ حضرت شیخ الہند نوراللہ مرقدہٗ کی تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کی ساری کمائی ان کے تراجم میں ہے، تراجم بخاری میں لطیف اشارات اور دقیق طرق استنباط پائے جاتے ہیں جس سے حضرت امام بخاریؒ کی باریک بینی اور بالغ نظری کا پتہ چلتا ہے، بعض مرتبہ ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں بظاہر کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، نیز بعض تراجم مکرر معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ وہاں غرض مختلف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ شراح بخاری

---

[1] اطراف حدیث کی ایک خاص قسم کی کتاب کا اصطلاحی نام ہے، جس کا تعارف انشاء اللہ آگے آئے گا۔

کو اس کے تراجم حل کرنے کے لئے مستقل اصول وضوابط بنانے پڑے، حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ نے مقدمۂ لامع میں اولاً شاہ ولی اللہ صاحب نوراللہ مرقدہ کے تحریر فرمودہ بیس اصول اور اس کے بعد حضرت شیخ الہند کے بیان فرمودہ پندرہ اصول تراجم نقل فرمائے ہیں، پھر اس کے بعد مختلف شروح بخاری میں یا تراجم میں غور کرنے اور شروح کے مطالعہ سے جو اصول خود حضرت شیخؒ کے ذہن میں آئے ان کو ذکر فرمایا ہے۔ غرضیکہ سب مل ملا کر ستر اصول ہو گئے جن کو بڑی وضاحت اور ذکر امثلہ کے ساتھ تفصیل سے لامع الدراری کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے، واقعی حضرت شیخ نے حتی الاستطاعۃ تراجم بخاری کے حل کرنے کا حق ادا فرمایا۔ گو مشہور یہ ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ابھی تک باقی چلا آرہا ہے۔

اور صحیح مسلم کی ایک نمایاں خصوصیت اور وصفِ امتیازی یہ ہے کہ وہ ایک مضمون کی جملہ احادیث کو بڑی خوبصورتی یعنی حسن ترتیب کے ساتھ یکجا بیان فرماتے ہیں، ایک حدیث کی متعدد اسانید کو بڑے سلیقہ سے ذکر فرماتے ہیں، جس کو حضرات محدثین ہی بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ہم اور آپ جیسے طلبہ کی رسائی ان باریکیوں تک کہاں ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے اپنی شرح مسلم کے شروع میں جابجا امام مسلمؒ کی اس حسنِ ترتیب اور جودۃ وِضع کا ذکر فرمایا ہے، اس کتاب میں گو صورۃً تراجم ابواب مفقود ہیں لیکن فی الواقع مضامین کے اعتبار سے اصل کتاب مبوب اور مرتب ہے، ہر باصلاحیت شخص اس کی احادیث پر سرخیاں اور تراجم قائم کر سکتا ہے، چنانچہ موجودہ تراجم جو حاشیہ میں درج ہیں وہ امام نوویؒ شارحِ مسلم کی جانب سے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام نووی کے قائم کردہ تراجم صحیح مسلم کے شایانِ شان نہیں ہیں، اور ان سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں آپ سے ہو سکے تو آپ حق ادا کر دیجئے، خواہ مخواہ کی بات ہے، لوگوں کو رائے زنی اور تنقید میں مزہ آتا ہے، امام نوویؒ کی اس شرح میں بڑی خیر و برکت ہے، مسلم شریف کی نہایت نفیس اور جامع شرح لکھی ہے، فجزاہ اللہ عنا احسن الجزاء

اور ترمذی شریف کی سب سے اہم قابل اعتناء چیز جو نہایت محنت طلب ہے، اور اس زمانہ میں اس پر کوئی[1] مستقل کتاب نہیں ہے، وہ ان کا قول وفی الباب عن فلاں وفلاں ہے، یعنی ان روایات کی تخریج کہ یہ روایات جن کا وہ حوالہ دے رہے ہیں، کہاں اور کس کتاب میں ہیں۔

---

[1] یہ تقریر ۱۳۹۰ھ کی ہے، اور یہ نفی اسی وقت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اب قریب ہی میں اس موضوع پر مستقل ایک کتاب کراچی سے شائع ہوئی ہے، جس کا نام ہے، کشف النقاب عما یقولہ الترمذی وفی الباب، اور قدیم شراح نے اس سلسلہ میں جو کتابیں لکھی ہیں، جیسے ابن سید الناس، حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر وغیرہ وہ اب نایاب ہیں۔

اور نسائی شریف کی ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ بعض احادیث پر اس طرح کلام فرماتے ہیں، قال ابوعبدالرحمن ھذا الحدیث خطأ، تو یہاں پر تحقیق طلب چیز یہ ہوتی ہے کہ جس چیز پر مصنفؒ نقد فرمارہے ہیں وہ کیا ہے؟ نیز اس کا مقابل جو صواب ہے وہ کیا ہے،؟ ویسے نسائی شریف کے تراجم ابواب کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے. لیکن چونکہ اس خصوصیت میں بخاری شریف اس سے فائق ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور میرا اندازہ یہ ہے کہ نسائی شریف کی کتاب الطہارۃ دقیق اور مشکل ہے. اور اس کے ابواب خاص طور سے قابل اعتنار ہیں۔

اور ابن ماجہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سی نادر اور غریب حدیثیں ہیں، نیز چونکہ اس کے اندر ضعاف بکثرت ہیں اور بعض روایات موضوع بھی ہیں، اس لئے اس کو ذرا سنبھل کر پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ اس کی احادیث موضوعہ اور مطروحہ پر تنبیہ اور ان کی نشاندہی کیجائے۔

اور طحاوی شریف کی خصوصیات میں ایک ممتاز چیز اس کی انظار ہیں، امام طحاویؒ اوّلاً مذہب حنفی کی ترجیح کو بطریقِ روایۃ ثابت فرماتے ہیں، اس سے فارغ ہونے کے بعد دلیل عقلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مذہب حنفی کی ترجیح بطریق درایۃ ونظرِ عقل بیان فرماتے ہیں،

خصائصِ سنن ابوداؤد

اب ہم سنن ابوداؤد کی کچھ خصوصیات اور بعض عاداتِ مصنف کو ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ سنن ابوداؤد میں منجملہ دیگر خصوصیات کے ایک اہم چیز قال ابوداؤد ہے، اس کی غرض کا جاننا بہت اہم ہے، چنانچہ کبھی تو وہ اس سے اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی اختلاف رواۃ فی الفاظ الحدیث کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی صرف تعدد طرق وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اب ہر مقام پر قال ابوداؤد کا مطلب سمجھنا اور ان اختلافات اور فروق کو سمجھنا جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں، ایک اہم کام ہے ان اقاویل ابوداؤد کی جتنی صحیح تشریح وتوضیح صاحب بذل المجہود نے کی ہے، ایسی کسی اور شارح نے ہمارے علم کے اعتبار سے نہیں کی ہے۔

۲۔ ایک عادت مصنفؒ کی یہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ جب کسی حدیث کی سند کو بیان کرتے ہیں تو وہ ایک سند کے کیساتھ اسی حدیث کی دوسری سند بھی ساتھ ہی چلادیتے ہیں، اور پھر ہر سند کے جو الفاظ مروی ہوتے ہیں ان کو الگ الگ ممتاز کر دیتے ہیں، اس طرح اگرچہ دوسرے حضرات مصنفین بھی کرتے ہیں لیکن بہت کم، سنن ابوداؤد میں یہ چیز بہت کثرت سے پائی جاتی ہے، غالباً اسی وجہ سے اس کو اس کتاب کے خصائص میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۳ مصنفؒ کی ایک عادت یہ ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمۃ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایات اور دفع تعارض کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کا کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

۴ منجملہ اس کے وہ ہے جس کی تصریح مصنفؒ نے خود فرمائی ہے، اپنے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابوداؤد اس سنن میں کسی ایسے راوی کی حدیث کو نہیں لائے ہیں، جو ان کے نزدیک متروک ہو۔

۵ اسی طرح مصنفؒ نے اپنی سنن کے بارے میں یہ بھی فرمایا ہے انہ یقدم روایۃ الاقدم علی الاحفظ یعنی اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ایک کے راوی اقدم ہیں (وہ سند عالی اور کم وسائط والی ہے) اور دوسری سند کے راوی احفظ ہیں تو وہ اوّل الذکر کو اختیار کرتے ہیں، یعنی سند عالی کو اختیار کرتے ہیں گو اس کے رواۃ احفظ نہوں۔

۶ نیز مصنفؒ کی ایک عادت یہ ہے جو ان کے اسی رسالۂ مذکورہ سے مستفاد ہے کہ ان کا اصل منشا یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے اس کے ذیل میں بس ایک ہی روایۃ لائیں بشرطیکہ اس سے پورا ترجمہ ثابت ہو رہا ہو، اور اگر وہ کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاتے ہیں، تو وہ کسی خاص فائدہ کے تحت ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اس دوسری حدیث میں کسی لفظ کی زیادتی ہے جو اوّل میں نہیں پائی جاتی یا اور کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس خصوصیت کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ کا مقصود جمع روایات اور تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنا ہے، جس کے لئے ایک یا دو حدیثیں کافی ہیں، بخلاف امام نسائی وامام مسلمؒ کے وہ ایک حدیث کو متعدد طرق سے لاتے ہیں ان کے پیش نظر تکثیر طرق ہے، بعض مرتبہ وہ کسی حدیث کو اپنی کتاب میں دس بارہ بلکہ اس سے بھی زائد طرق کے ساتھ لاتے ہیں۔

۷ نیز مصنفؒ نے اس رسالہ میں اپنی ایک عادت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ بسا اوقات طویل حدیث کا اختصار کرتے ہیں، اور اس حدیث کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کے مناسب اور اس سے متعلق ہو، اسلئے کہ پوری حدیث ذکر کرنے کی صورت میں اس حدیث کا جو جزء مقصود ہے وہ بعض لوگوں کے حق میں مخفی رہ سکتا ہے، یعنی یہ پتہ چلنے میں دشواری ہوگی کہ اس طویل حدیث کا کونسا حصہ مقصود ہے۔

۸ نیز ایک خصوصیت اس کی حسب تصریح مصنف یہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی احادیث جو صرف چار ہزار آٹھ سو ہیں ان کا انتخاب پانچ لاکھ احادیث سے کیا، جبکہ مسلم کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے ہے۔

۹ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اوّل السنن ہے، یعنی اس طرز کی یہ پہلی کتاب ہے، اور

اس سے پہلے حدیث کی تصانیف جوامع اور مسانید کے قبیل سے تھیں۔

۱۰ نیز ایک خصوصیت اس کی یہ ہے کہ احادیثِ احکام پر ایسی جامع کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ اس میں پایا جاتا ہے کسی دوسری کتاب میں نہیں ہے، چنانچہ بعض علماء جیسے ابن الاعرابیؒ وامام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے۔

۱۱ اس کتاب کے بارے میں ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فرمایا: من اراد ان یستمسك بسنتي فليقرأ سنن ابی داؤد جو میری سنت کے ساتھ تمسک یعنی اتباع کرنا چاہے اس کو سنن ابوداؤد پڑھنا چاہئے، اور خواب دیکھنے والے کہا گیا ہے کہ ابوالعلاء الوادریؒ ہیں۔

ماسکت عنہ ابوداؤدؒ کی بحث

یہ بحث بھی خصائص ابوداؤد میں سے ہے، اور علماء کے مابین اختلافی ہے، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوداؤد روایات کی تخریج کے ضمن میں اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بھی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور پھر جس راوی کی متابعت ان کے علم میں ہوتی ہے اس کو بھی ذکر فرمادیتے ہیں جس سے ایک روایت کا راجح اور دوسری کا مرجوح ہونا خود ہی مستفاد اور مترشح ہوجاتا ہے، غرضیکہ ایسا صنیع اختیار فرماتے ہیں جس سے فن حدیث سے مناسبت رکھنے والے باخبر حضرات اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہ روایۃ کس درجہ کی ہے، اور بعض مرتبہ مصنفؒ خود کسی طریق کے راجح ہونے کی تصریح یا کم از کم اشارہ فرمادیتے ہیں، لیکن بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ روایۃ ذکر کرنے کے بعد بالکل خاموش چلے جاتے ہیں، روایۃ میں کوئی اختلاف یا کسی قسم کا کوئی اضطراب کچھ نہیں بیان فرماتے۔ اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرمارہے ہیں وہ کس درجہ کی ہے؟ سو اس قسم کی روایات کے بارے میں مصنفؒ نے اس رسالہ میں جو اہل مکہ کے نام ہے، لکھا ہے مالم اذکر فیہ شیئاً فہو صالح یعنی جس حدیث پر میں کوئی کلام نہ کروں اس کو صالح یعنی قابل احتجاج سمجھنا چاہئے، اب مصنفؒ نے تو فرمادیا کہ اس طرح کی روایۃ میرے نزدیک معتبر اور قابل استدلال ہوتی ہے، لیکن حضرات محدثین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اس میں تین قول مشہور ہیں، ایک قول وہ ہے جس کو ابن مندہؒ اور ابن السکن نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ماسکت علیہ ابوداؤد بلا تردد حجۃ اور صحیح ہے، دوسرا قول وہ ہے جس کو امام نوویؒ اور ابن الصلاحؒ نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ اگر خارج سے اس کا ضعف ثابت نہ ہو تو وہ حسن کے درجہ میں ہے حجۃ اور قابل استدلال ہے، تیسرا قول وہ ہے جس کو حافظ ابن حجرؒ نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ جس روایت پر مصنفؒ سکوت فرمائیں اس روایۃ کا کوئی شاہد اور مؤید تلاش کیا جائے، اگر اس روایۃ کا کوئی شاہد ملجائے تب تو وہ حجۃ ہوگی ورنہ وہ روایۃ قابلِ توقف ہے، اور حافظؒ نے اپنے اس قول کی وجہ بیان کی ہے کہ

مصنفؒ نے اپنے رسالہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے وما فیہ وھن شدید بینتہ، یعنی جس روایۃ میں شدید ضعف ہوتا ہے تو میں اس کو بتلا دیتا ہوں، حافظ کہتے ہیں کہ مصنفؒ کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاں پر وہن غیر شدید ہوتا ہے اس کو نہیں بیان فرماتے بلکہ سکوت فرماجاتے ہیں، جب یہ صورتحال ہے تو ما سکت علیہ ابوداؤد کو مطلقاً کیسے حجۃ مان لیا جائے، نیز وہ فرماتے ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی روایۃ کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود مصنفؒ وہاں سکوت فرماتے ہیں، جیسے مثلاً عبداللہ بن لہیعہ اور صالح مولی التوأمہ وغیرہ نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی ضعیف راوی کی بنا پر ایک جگہ کسی روایۃ پر کلام فرما دیتے ہیں، پھر دوسری جگہ جب وہ راوی کسی روایۃ میں آتا ہے تو ماسبق پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر کلام نہیں فرماتے، لیکن دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ مصنفؒ اس پر سکوت فرمارہے ہیں، غرضیکہ ان تمام وجوہ کا مقتضی حافظ نے یہ نکالا کہ ما سکت علیہ ابوداؤد کا حکم توقف ہے، کہ جب تک اس کا شاہد اور مؤید نہ ملے اس کو حجۃ نہ قرار دیا جائے، ایک چوتھا قول یہاں پر وہ ہے جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے وہ یہ کہ ما سکت علیہ ابوداؤد میں حافظ منذری کو دیکھنا چاہئے، اگر وہ بھی سکوت کریں تب تو ما سکت علیہ ابوداؤد حجۃ ہے ورنہ نہیں، چنانچہ بعض مقامات ایسے ہیں جہاں مصنفؒ نے تو سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذری نے وہاں پر کلام فرمایا ہے، یہ منذری وہی حافظ زکی الدین منذری ہیں جو الترغیب والترہیب، حدیث کی مشہور کتاب کے مصنف ہیں، بڑے مبصر اور ناقدین حدیث میں سے ہیں، انھوں نے سنن ابوداؤد کا اختصار کر کے اس کی شرح فرمائی ہے۔

سنن ابوداؤد میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ اس سنن میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟

علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں لکھا ہے کہ سنن ابوداؤد میں ایک حدیث ثلاثی ہے، اور یہ حدیث وہ ہے جو حوض کوثر کے بیان میں ہے جس کے راوی حضرت ابو برزۃ الاسلمیؓ ہیں، مضمون اس کا یہ ہے کہ ایک بار عبیداللہ بن زیاد امیر کوفہ نے ان صحابی کو اپنی مجلس میں طلب کیا، چنانچہ وہ تشریف لے گئے، امیر نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو اس لئے بلایا ہے تاکہ آپ سے معلوم کروں کہ آپ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حوض کوثر کے بارے میں کچھ سنا ہے یا نہیں۔ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤدؒ نے اواخر کتاب یعنی شرح السنۃ میں، باب فی الحوض کے تحت فرمائی ہے، اس کے بارے میں علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ثلاثی ہے، لیکن یہ ان کا تسامح ہے، سند حدیث پر نظر ڈالنے سے اول وہلہ میں بے شک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثلاثی ہے، لیکن

لہ امام ابوداؤدؒ کا یہ رسالہ بعض نسخ ابوداؤد کے اول یا اخیر میں مطبوع ہے، قابل مطالعہ ہے اور علامہ زاہد الکوثری کی تحقیق کیساتھ مصر شائع ہو چکا ہے

غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ ثلاثی نہیں بلکہ رباعی ہے، البتہ اس حدیث کو رباعی فی حکم الثلاثی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس حدیث کو صحابی سے روایۃ کرنے والے تابعی ہیں اور تابعی کے شاگرد بھی تابعی ہیں، لہٰذا اتحاد طبقہ کی وجہ سے دو راوی ایک کے حکم میں ہوسکتے ہیں، سو اس لحاظ سے اس کو ثلاثی کہا جاسکتا ہے۔

اس حدیث کو بعض حضرات نے حدیث الدحداح سے تعبیر کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ابو برزہ اسلمیؓ صحابی راوی حدیث دحداح یعنی پستہ قد اور بھاری بدن تھے، اور عبید اللہ بن زیاد نے ان کو دیکھ کر بطور طنز دحداح کہا تھا جس کو سن کر ابو برزہؓ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا

کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث ثلاثی کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین راویوں کا واسطہ ہو اور اگر صرف دو ہوں گے تو اس کو ثنائی کہا جائے گا، صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں حدیث ثنائی نہیں ہے، البتہ مؤطا مالک میں بعض روایات ثنائی پائی جاتی ہیں، اور ثلاثیات صحاح ستہ میں سے بعض میں ہیں اور بعض میں نہیں، ترمذی شریف میں صرف ایک حدیث ثلاثی ہے جو کتاب الفتن میں ہے، جس کے راوی حضرت انسؓ بن مالک ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یاتی علی الناس زمان الصابر فیھم علی دینہ کالقابض علی الجمر، یعنی لوگوں پر ایسا زمانہ آنے والا ہے جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہوگا جیسے چنگاری کو ہاتھ میں لینا، اور ابن ماجہ میں پانچ ثلاثیات ہیں اور سب سے زیادہ بخاری شریف میں ہیں اس میں بائیس حدیثیں ثلاثی ہیں، اور نسائی و مسلم شریف میں کوئی حدیث ثلاثی نہیں ہے، ان دونوں کتابوں میں زائد سے زائد علو سند شکل رباعی ہے اور تمام صحاح ستہ میں رباعی بکثرت ملتی ہیں،

وسائط (یعنی رجال سند) کا کم ہونا محدثین کی اصطلاح میں علو سند کہلاتا ہے، اور جس سند کے راوی کم ہوتے ہیں اس کو سند عالی کہتے ہیں، اور اس کا مقابل ہے سند سافل یا نازل، صحاح ستہ میں زائد سے زائد جو نزول ہے وہ عشاری ہے، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں ایک حدیث عشاری ہے۔ یعنی وہ حدیث جس کی سند میں صاحب کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان دس راویوں کا واسطہ ہو۔

الروایات المنتقدۃ لابن الجوزی

ابن جوزیؒ کے تشدد فی الروایات کی وجہ سے علماء نے ان پر نقد کیا ہے، اس سلسلہ میں مستقل تصانیف ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے القول المسدد فی الذب عن مسند احمد، لکھی جس میں انھوں نے مسند احمد کی ایسی چوبیس احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جس پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، حافظؒ فرماتے ہیں کہ ان چوبیس روایات میں عجیب یہ ہے کہ ایک روایۃ مسلم شریف کی بھی وھذہ غفلۃ شدیدۃ منہ اور علامہ سیوطیؒ نے ایک

رسالہ لکھا ہے جس کا نام القول الحسن فی الذب عن السنن ہے اس میں انھوں نے ایک سو بیس احادیث سے زائد کا استثناء کیا ہے جن میں ایک روایۃ بخاری نسخہ حماد بن شاکر کی اور ایک روایۃ مسلم شریف کی ہے، ایک دوسری کتاب علامہ سیوطیؒ کی التعقبات علی الموضوعات ہے جس میں انھوں نے جیسا کہ حضرت شیخ نے مقدمۂ لامع میں تحریر فرمایا ہے، تین سو احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جن میں سے ایک روایت مسلم کی اور ایک بخاری کی ہے، اور ۳۸ روایات مسند احمد کی ہیں اور ۹ احادیث سنن ابوداؤد کی ہیں، اور دس نسائی شریف کی ہیں، اور تیس ترمذی شریف کی اور اتنی ہی ابن ماجہ کی ہیں، اور ساٹھ مستدرک حاکم کی ہیں، ان سب احادیث کے بارے میں انھوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں، سنن ابوداؤد کی جن نو روایات پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہیں،

۱ حدیث صلوۃ التسبیح

۲ حدیث ابی بن عمارہ فی عدم توقیت المسح

۳ حدیث معاذ بن جبل فی جمع التقدیم فی السفر

۴ حدیث للسائل حق وان جاء علی فرس،

۵ حدیث لا تمنع ید لامس اخرجہ المصنف فی کتاب النکاح

۶ حدیث من سئل عن علم فکتمہ الجم بلجام من نار

۷ حدیث لاتقطعوا اللحم بالسکین،

۸ حدیث القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ

۹ حدیث المؤمن غر کریم والمنافق خب لئیم

علامہ سیوطیؒ نے ان میں سے بعض کا تو القول الحسن فی الذب عن السنن میں جواب دیا ہے اور بعض کا التعقبات علی الموضوعات میں، یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں بھی علاوہ ابن ماجہ کے. ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے، ہم نے یہ بات الفیض السمائی کے مقدمہ

لہ سنن ابوداؤد کی ان روایات کو موضوع کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے اس تصریح کے ساتھ یہ فرمایا ہو کہ فلاں فلاں حدیث جو سنن ابوداؤد یا ترمذی میں ہے وہ موضوع ہے بلکہ انھوں نے تو صرف احادیث موضوعہ پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں انھوں نے صرف ان روایات کو جو ان کی تحقیق میں موضوع تھیں جمع فرمادیا. اب چونکہ ان کا تشدد علماء کے مابین مشہور تھا، اس لئے علماء نے ان کی اس کتاب کا اس نیت سے جائزہ لیا کہ ان احادیث میں کوئی حدیث ایسی تو نہیں جو صحاح میں سے کسی میں موجود ہو، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد میں ایسی روایات نو ملتی ہیں.

میں بھی لکھی ہے

امام ابوداؤد کی شرط تخریج

منجملہ ان امور کے جن کا جاننا طالب حدیث کے لئے اہم اور مفید ہے وہ شروط ائمہ حدیث ہے، تم شروح و حواشی کے اندر کثرت سے دیکھو اور پڑھوگے کہ فلاں حدیث چونکہ امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں تھی، یا فلاں مصنف کے چونکہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لئے انھوں نے اس کو اپنی کتاب میں نہیں لیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات محدثین ومؤلفین صحاح ستہ کی تخریج احادیث کے لئے اپنی اپنی کچھ خاص شرطیں ہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ شرائط اور معیار پر اترتی ہیں ان ہی کو وہ اپنی کتاب میں جگہ دیتے ہیں، حضرت شیخؒ نے مقدمۂ لامع میں تحریر فرمایا ہے کہ شرائط محدثین کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے گئے، چنانچہ حازمی کی شروط الائمۃ الخمسۃ مشہور ومعروف ہے جس پر علامہ زاہد الکوثریؒ کی تعلیق بھی ہے، اسی طرح ابن طاہر المقدسی کی شروط الائمۃ الستہ اسی موضوع پر مستقل کتاب ہے، اور اس سے پہلے بھی بلکہ یہ کہئے کہ سب سے پہلے امام ابوعبداللہ بن مندہؒ نے جو چوتھی صدی کے علماء میں سے ہیں، اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، بہرحال ضرورت یہ ہے کہ یہ جانا جائے کہ امام ابوداؤدؒ کی اس کتاب میں کیا شرائط ہیں؟ جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہ اپنی اس سنن میں روایات لیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک بہت مختصر اور جامع بات معارف السنن میں ملی، جو انھوں نے علامہ انورشاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے، اس میں مختصر انداز میں اکثر صحاح ستہ کے مصنفین کی شرائط کو بیان کر دیا ہے، اس کو ہم بیان کرتے ہیں جس سے امام ابوداؤدؒ کی شرط کا بھی علم ہو جائے گا، لیکن ان شرائط کے جاننے سے پہلے یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بعض علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ نے کسی مقام پر یہ تصریح نہیں کی کہ ہماری اس تصنیف میں فلاں فلاں شرط ہے، بلکہ صورتِ حال یہ ہے کہ حضرات محدثین نے ان صحاح ستہ کا مطالعہ کر کے ان کے مصنفین کا طرزِ عمل دیکھ کر کہ اپنی کتاب میں روایات لینے کی ترتیب کیا ہے، اور کس درجہ کی روایات کو لیتے ہیں ان چیزوں کو بغور دیکھ کر اپنے انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ فلاں مصنفؒ کی شرط تخریج یہ ہے اور فلاں کی یہ ہے، اب سنئے وہ شرائط جن کو مولانا یوسف بنوریؒ نے علامہ انورشاہ کشمیریؒ کے حوالہ سے معارف السنن میں ذکر کیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی شرط الاتقان وکثرۃ ملازمۃ الراوی للشیخ ہے یعنی امام بخاریؒ ایسے راوی کی روایت کو لیتے ہیں جس میں دو صفتیں پائی جائیں، اول اتقان جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی کے اندر قوت حفظ کے ساتھ اہتمام

حفظ کی شان موجود ہو، دوسری صفت ملازمۃ الشیخ ہے، یعنی اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر باشی اور طولِ صحبت اس کو حاصل ہو۔

امام مسلمؒ کی شرط صرف اتقان ہے، کثرۃ ملازمۃ شرط نہیں بلکہ ان کے نزدیک تو صرف امکان لقار اور معاصرۃ بین الراوی والمروی عنہ کافی ہے۔

امام ابوداؤد وامام نسائی کی شرط صرف کثرۃ ملازمۃ ہے نہ کہ اتقان۔

امام ترمذیؒ کے نزدیک دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے[1]

صاحب منہل نے ابن مندہؒ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد کی شرط ایسے رواۃ کی احادیث کی تخریج کرنا ہے جن کے ترک پر اجماع نہ ہو (یعنی جو بالاجماع متروک نہ ہوں) اسی کے ساتھ سند میں انقطاع وارسال نہ ہو بلکہ حدیث متصل السند ہو۔

سنن ابوداؤد کے نسخے اور تعدد نسخ کا منشار

جاننا چاہئے کہ ان کتب صحاح کے نسخے مختلف ہیں سنن ابوداؤد کے نسخے بھی مختلف اور متعدد ہیں یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تعدد نسخ کا منشار کیا ہے؟ سو جاننا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں تحصیل حدیث کا طریقہ اور صورت یہ ہوتی ہے کہ طالب علم حدیث کی کتاب سامنے رکھ کر کسی استاذ سے اس کو سمجھے اور پڑھے، اور جس زمانہ کی یہ تصانیف ہیں صحاح ستہ وغیرہ اس زمانہ میں مطابع نہیں تھے، اس طریقہ سے کتب حدیث کے نسخے مطبوعہ نہیں ملتے تھے جس طرح اس زمانہ میں ملتے ہیں بلکہ اس زمانہ میں تحصیلِ حدیث اس طرح پر ہوتی تھی کہ ایک طالبِ حدیث کسی محدث کی خدمت میں جاتا ہے اور ان کی خدمت میں جاکر عرض کرتا ہے کہ میں آپ سے آپ کی روایات کا سماع کرنا چاہتا ہوں اور ان کو معلوم کرنا چاہتا ہوں، اس پر وہ محدث اپنی اصل کتاب سے یا اپنے حافظہ سے اپنے شاگردوں کو ان احادیث کا املاء کرادیا کرتے تھے، وہاں طالبعلم کا مقصود پڑھنے سے متونِ احادیث اور ان کی اسانید کو حاصل کرنا ہوتا تھا، جو پہلے سے ان کے علم میں یا کسی کتاب میں ان کے پاس موجود نہ ہوتی تھیں، گویا اصل روایات کو حاصل کرنا مقصود ہوتا تھا، اور اس زمانہ میں یہ صورت حال نہیں ہے، بلکہ اب تو یہ ہے کہ جن احادیث کو وہ استاذ سے پڑھنا چاہ رہا ہے جس طرح وہ استاذ کے پاس مطبوعہ کتاب میں موجود ہیں اسی طرح وہ احادیث خود شاگرد کے پاس پہلے سے موجود اور محفوظ ہیں، اب جب یہ بات ہے کہ اس زمانہ میں تلامذہ اپنے استاذ سے احادیث سنکر لکھتے اور جمع کرتے تھے، ظاہر ہے لکھنے والے

[1] کذا فی معارف السنن ج۱ ص۱۷

شاگرد مختلف ہوتے ہیں، بعض شاگردوں نے امسال پڑھا اور بعض نے گذشتہ، اور بعض نے گذشتہ سے گذشتہ، اسی محدث سے سن سنکر احادیث لکھیں تو جس سال اس محدث نے اپنے شاگردوں کو جتنی روایات کا املاء کرادیا ان کے پاس اتنی محفوظ ہوگئیں، اب استاذ کے املاء کرانے میں مختلف سنین میں روایات میں کمی وزیادتی ہوتی تھی، جیساکہ اس زمانہ میں آپ لوگ اساتذہ کی تقریر ضبط کرتے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ جتنی تقریر استاذ نے امسال کی ہے اتنی ہی تقریر گذشتہ سال کی ہو، بلکہ کلام کی کمی وزیادتی میں یقیناً فرق ہوتا ہے اسی طرح اس زمانہ میں نفسِ روایات کی تعداد میں کمی وزیادتی کا فرق ہوجاتا تھا، سو یہ ہے منشاء اختلافِ نسخ اور تعددِ نسخ کا، اب ہمیں یہ بتلانا ہے کہ اس کتاب کے کتنے نسخے ہیں، سو اس کے بہت سے نسخے ہیں جن میں زیادہ مشہور امام ابوداؤد کے چار تلامذہ کے چار نسخے ہیں، جن کو حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ نے بذل المجہود کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ ایک نسخہ ابوعلی لؤلؤی کا ہے جن کا پورا نام محمد بن احمد عمرو البصری ہے، المتوفی ۳۳۳ھ واللؤلؤی منسوب الی بیع اللؤلؤ، یعنی لؤلؤی موتی کی خرید وفروخت کرنے کی طرف منسوب ہیں، غالباً ان کے یہاں جواہرات، موتیوں وغیرہ کی تجارت ہوتی ہوگی، ہمارے یہاں (بلاد مشرق میں) یہی نسخہ رائج ہے، انھوں نے ۲۷۵ھ میں اس کو امام ابوداؤد سے روایت کیا ہے اور یہ آخری املاء ہے جو انھوں نے سنہ مذکور میں کرایا، کیونکہ یہی سال مصنفؒ کا سنہ وفات ہے، اسی وجہ سے یہ نسخہ اصح النسخ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ ابن داسہ کا ہے جن کا پورا نام ابوبکر محمد بن بکر بن داسہ التمار البصری ہے، بلاد مغرب میں یہی نسخہ مشہور ہے، امام ابوسلیمان الخطابی جو مشہور شراح حدیث میں سے ہیں، اور سنن ابوداؤد کے بھی شارح ہیں انھوں نے سنن ابوداؤد براہِ راست ابن داسہ سے اخذ کی ہے، وہ فرماتے ہیں قرأتہ بالبصرۃ علی ابی بکر بن داسہ، اور پھر اخذ کرنے کے بعد اپنے اسی نسخہ پر شرح بھی لکھی ہے جو معالم السنن کے نام سے مشہور ہے ابن داسہ اور لؤلؤی کے نسخوں میں فرق صرف تقدیم وتاخیر کا ہے کمی زیادتی کا نہیں۔

۳۔ تیسرا نسخہ ابوعیسیٰ الرملی کا ہے، ان کا پورا نام ابوعیسیٰ اسحٰق بن موسیٰ الرملی ہے، وراق ابوداؤد کے لقب سے مشہور ہیں، وراق کے معنی بظاہر محافظ کتب خانہ کے ہیں، وھذہ النسخۃ تقارب نسخۃ ابن داسہ۔

۴۔ چوتھا نسخہ ابن الاعرابی کا ہے، ان کا نام ابوسعید احمد بن محمد ہے، المتوفی ۳۴۰ھ

ابن[1] الاعرابی کنیت سے مشہور ہیں، یہ نسخہ ناقص ہے اس میں کتاب الفتن، کتاب الملاحم، کتاب الحروف، اور اسی طرح نصف کتاب اللباس نہیں ہے۔

۵- پانچواں نسخہ ابوالحسن عبدی کا ہے، اس نسخہ میں بعض رواۃ اور اسانید پر ایسا کلام ہے جو دوسرے نسخوں میں نہیں پایا جاتا نبہ علیہ الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔

الشروح والحواشی

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے مقدمہ بذل میں (جوکہ ہنوز غیر مطبوع ہے) بیس سے زائد اس کی شروح گنوائی ہیں۔ اس کی پانچ شروح تو مشہور اور کامل ہیں، اکثر ان میں سے مطبوع بھی ہیں۔

۱- معالم السنن، یہ شرح امام ابو سلیمان حمد بن ابراہیم الخطابی المتوفی ۳۸۸ھ کی تالیف ہے، ان کی یہ شرح نسخہ ابن داسہ پر ہے جیساکہ اس سے پہلے ہم نے بیان کیا، اور یہ شرح کامل جامع و مختصر ہے، بندہ کا خیال تھا کہ یہ غالباً اقدم الشروح ہے، اس کے بعد اس بات کی تصریح مجھ کو فیض الباری میں مل گئی کہ یہ اس کتاب کی سب سے پہلی شرح ہے۔

۲- ایک شرح شہاب بن رسلانؒ نے بھی لکھی ہے جو حافظ ابن حجرؒ کے شاگرد ہیں ان کی یہ شرح شرح ابن رسلان کے نام سے مشہور ہے، سنا ہے کہ یہ شرح کافی مبسوط آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن اس کا کامل نسخہ دستیاب نہیں ہے، اس کی متفرق جلدیں بعض حضرات کے پاس محفوظ ہیں۔ اس کے دو جزء حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ حجاز مقدس سے اپنے اہتمام سے نقل کراکر یہاں لائے تھے، جو مظاہر علوم کے کتبخانہ میں محفوظ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ اس شرح کی بہت تعریف فرماتے تھے، اور حضرت نے اس کے موجودہ اجزاء سے اپنی تالیفات میں کافی استفادہ فرمایا ہے۔

۳- مرقاۃ الصعود الی سنن ابوداؤد یہ علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی تصنیف ہے، علی بن سلیمان الدمنتیؒ نے اس شرح کی تلخیص کی ہے، اور اس تلخیص کا نام ہے درجاۃ مرقاۃ الصعود، حضرت سہارنپوریؒ بذل المجہود میں جو فرماتے ہیں کذا فی الشرح اس سے یہی شرح مراد ہوتی ہے۔

۴- المختصر للمنذری، اس کا نام مصنفؒ نے المجتبیٰ رکھا ہے، حافظ زکی الدین منذریؒ اور ان کی اس شرح کا ذکر

---

[1] ابن الاعرابی ہذا غیر ابن الاعرابی اللغوی المشہور، وہو محمد بن زیاد المتوفی ۲۳۱ھ وہذا الثانی اقدم من صاحب النسخۃ افادہٗ مولانا سعید پالنپوری۔

ہمارے کلام میں پہلے آچکا۔

۵۔ تہذیب السنن، یہ علامہ ابن قیمؒ کی تصنیف ہے، اس میں ہر حدیث پر کلام نہیں ہے، بلکہ چیدہ چیدہ ابواب پر شارح نے کلام کیا ہے، اور بعض جگہ خوب تفصیل سے لکھا ہے کوئی کسر نہیں چھوڑی۔

یہ پانچ تو قدیم اور مشہور شرحیں ہیں، اور تین شرحیں اس کی بعد کی ہیں، جن کو شروح جدیدہ کہنا مناسب ہے۔

۱۔ عون المعبود شرح سنن ابوداؤد، یہ ایک اہل حدیث عالم نے لکھی ہے جن کا نام محمد اشرف عظیم آبادی ہے یہ شرح مکمل ہے، اور چار ضخیم جلدوں میں ہند میں طبع ہو چکی ہے، اس شرح میں فوائد حدیثیہ کافی ہیں، لیکن شارح سے حل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں بہت سی جگہ تسامح ہوا ہے جن کی ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں متعدد مقامات پر تنبیہ اور نشاندہی فرمائی ہے، اور چونکہ اہلِ حدیث (غیر مقلد) ہیں اس لئے علماء مقلدین خصوصاً احناف پر استطالۃ لسان (زبان درازی) کی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے حضرت سہارنپوریؒ ان سے ناخوش تھے، جس کا ذکر خود حضرت نے مقدمہ بذل میں فرمایا ہے، اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ میں اس شرح سے کوئی مضمون اپنی شرح میں اس وقت تک نقل نہیں کرتا جب تک میں اس مضمون کو اصل کتاب یعنی منقول عنہ میں نہ دیکھ لوں۔

۲۔ بذل المجہود فی حل ابی داؤد جو ہمارے اور آپ کے لئے محتاج تعارف نہیں یا کم از کم نہیں ہونی چاہیئے، یہ شرح ممزوج پانچ ضخیم جلدوں میں ہے، حل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں اس سے بہتر کوئی شرح نہیں ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے اپنے اخیر زمانۂ حیات میں اس کو اپنے حواشی کے اضافہ کے ساتھ بیروت سے مصری طرز پر طبع کرایا ہے، جو بیس جلدوں میں ہے۔

اس شرح کی تالیف میں حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ کے تقریباً دس سال صرف ہوئے، اس تالیف میں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ حضرت سہارنپوریؒ کے دستِ راست تھے، اور حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل المجہود میں اس تعاون کا ذکر کرتے ہوئے میرے بارے میں تحریر فرما دیا تھا ھو جدیر بان ینسب الیہ ھذا الشرح، اس عبارت کو میں نے اپنے ہاتھ سے قلمزد کر دیا تھا، جب حضرت سہارنپوری کی اس پر نظر پڑی تو پوچھا یہ کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت اس میں بذل کی اہانت ہے، حضرت خاموش ہو گئے، حضرت سہارنپوری نے مقدمہ بذل میں حضرت شیخ کی اس تالیف میں اعانت کا تذکرہ ان لفظوں سے کیا ہے۔

واعاننی علیہ بعض احبائی خصوصاً منھم عزیزی وقرۃ عینی وقلبی الحاج الحافظ المولوی محمد زکریا بن مولانا الحاج الحافظ المولوی محمد یحیی الکاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ بذل المجہود پر

حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کے بڑے قیمتی حواشی ہیں، ان میں سے بہت سے حواشی بذل المجہود مصری کے ساتھ حاشیہ پر طبع ہوگئے ہیں، احقر نے بذل المجہود سے استفادہ کے ساتھ ان حواشی سے بھی استفادہ کیا ہے اس تقریر ابوداؤد میں ناظرین بذل المجہود اور حضرت شیخ کے ان حواشی کا بکثرت حوالہ پائیں گے، امید ہے کہ یہ تقریر بذل المجہود شریف کے مضامین عالیہ کی طرف رسائی کا ایک عمدہ اور آسان ذریعہ ہوگی۔

۳۔ المنہل العذب المورود فی شرح سنن ابی داؤد، یہ محمود بن محمد بن خطاب سبکیؒ کی تصنیف ہے، علماء ازہر میں سے جو بڑے جیّد عالم ہیں اور مالکی المسلک ہیں ان کی یہ شرح پوری نہیں ہے عمر نے وفا نہ کی جس کی وجہ سے شرح کی تکمیل نہ ہوسکی، یہ شرح ممالک عربیہ میں مطبوع ودستیاب ہے، ان کا طرز علامہ عینیؒ کے اس طرز سے ملتا جلتا ہے جو انھوں نے شرح بخاری میں اختیار کیا ہے، اور اس کے دو تین حواشی مشہور ومعروف ہیں

۱۔ فتح الودود، یہ ابوالحسن محمد بن عبدالہادی السندھی المتوفی ۱۱۳۹ھ کا حاشیہ ہے، موصوف مسلکاً حنفی ہیں علامہ سیوطیؒ کی طرح ان کے بھی تمام صحاحِ ستہ پر حواشی ہیں۔

۲۔ التعلیق المحمود یہ مولانا فخر الحسن گنگوہی المتوفی سنہ کا حاشیہ ہے، جو حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کے تلامذہ میں سے ہیں،

۳۔ انوار المحمود علی سنن ابی داؤد، یہ دراصل حضرت شیخ الہند، حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، ان حضرات کی درسی تقاریر کا مجموعہ ہے، جن کو کسی صاحب نے جمع کیا ہے،

اس کے علاوہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرح لکھنی شروع کی لیکن تکمیل نہ ہوسکی چنانچہ امام نوویؒ نے بھی شروع کی علامہ عینیؒ نے بھی شروع کی جس کا انھوں نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں حوالہ بھی دیا ہے، اسی طرح حافظ عراقی نے باب سجود السہو تک کی شرح سات جلدوں میں لکھی، کہا گیا ہے کہ اگر یہ شرح پوری کتاب کی اسی بسط کے ساتھ لکھی جاتی تو چالیس جلدوں میں پوری ہوتی۔

آداب طالب حدیث

حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کا معمول ہماری طالبعلمی کے زمانہ سے قبل ابوداؤد شریف کے سبق میں، اور اس کے بعد ہماری طالبعلمی کے دور میں بخاری شریف کے سبق میں طالب حدیث کے لئے دس آداب بیان فرمانے کا دستور تھا میں بھی عام طور سے سبق میں ان ہی دس آداب کو بیان کیا کرتا ہوں کبھی ذرا تفصیل سے اور کبھی اختصار کے ساتھ، اس وقت بھی مختصراً ہی سنیئے!

۱۔ اخلاص نیت ۲۔ اہتمام الحضور فی الدرس یعنی سبق کی پابندی، میں نے اپنی طالبعلمی کے زمانہ میں بحمداللہ

خوب پابندی کی ہے۔ مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی شرحِ جامی کے سبق میں بھی پورے سال میں ایک غیر حاضری کی ہو چہ جائیکہ حدیث کے سبق میں بھی نہیں کہ غیر حاضری نہیں بلکہ رخصت بھی نہیں لی، اس لئے کہ جو سبق استاذ کے سامنے پڑھنے سے رہ گیا بس سمجھو کہ وہ رہ ہی گیا، غیر حاضری میں تعلیم کا بڑا نقصان ہے، اور یہ بے برکتی کا باعث ہے، ۳- الاصطفاف یعنی صف بندی، طلبہ سبق میں صف بنا کر قاعدہ سے مل ملکر بیٹھیں یہ نہیں کہ درسگاہ میں دیر سے پہنچ رہے ہیں، اور چپکے سے آکر پیچھے کی جانب سے دروازے میں بیٹھ جائیں ۴- ہیئت جلوس کی اصلاح یعنی مؤدب اور جہاں تک ہوسکے دو زانو ہو کر بیٹھیں، غرضیکہ چوزانو پاؤں پھیلا کر نہ بیٹھیں، ۵- عدم النوم فی اثناء الدرس، دورانِ سبق نہ سوئے اور سبق ذوق و شوق کے ساتھ مستعد ہو کر سنے، گھنٹہ غفلت میں نہ گذر جائے، ۶ عدم الاعتماد علی الکتاب یعنی کتاب پر ٹیک نہ لگائیں اس پر کہنی وغیرہ رکھ کر بوجھ نہ دیں، ۷- عدم الضحک فی بعض الفاظ الحدود یعنی کتاب الحدود وغیرہ میں جب فحش اور گالی کے الفاظ آئیں تو ضرورۃً اگر ان کا ترجمہ اردو میں کیا جائے تو اس کو بڑی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ سننا کہ ہنسی وغیرہ بالکل نہ آئے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحدود کی کسی حدیث میں جب کوئی فحش اور گالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرما دیتے، اور حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے، جب ضرورۃً ومصلحۃً سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی زبانِ مبارک سے ادا فرما سکتے ہیں تو ہماری کیا حیثیت ہے، چنانچہ حضرت شیخ کتاب الحدود میں جب یہ لفظ اَنِکْتَہَا یا بخاری شریف ج۱ ص۳۷۹ پر صلح حدیبیہ والی حدیث میں صدیق اکبر کے کلام میں یہ لفظ آتا، اُمْصُصْ بَظْرَ اللاتِ، تو ان لفظوں کا اردو میں ترجمہ صریح کراتے، ۸- الادب بائمۃ الفقہ یعنی فقہاء کرام کے ساتھ نہایت ادب واحترام کا معاملہ کرنا، ایسا نہ ہو کہ کوئی حدیث ائمہ میں سے کسی امام کے خلاف سامنے آئے۔ تو اس امام کے بارے میں سوء ادبی کی بات ذہن میں آئے اس سلسلہ میں حضرت شیخ حضرت گنگوہیؒ کا واقعہ سناتے تھے جو حضرت نے اپنی تصانیف آپ بیتی وغیرہ میں بھی کئی جگہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہٗ نے اپنے درس حدیث میں ایک ایسی حدیث کی جو بظاہر حنفیہ کے خلاف تھی بہت اچھی توجیہ اور تاویل فرمائی، شاگردوں میں سے کسی ایک نے عرض کیا کہ اگر حضرت امام شافعیؒ اس توجیہ کو سن لیتے تو اپنے قول سے رجوع فرما لیتے، اس پر حضرت قدس سرہٗ نے فرمایا توبہ توبہ، استغفر اللہ حضرت امام شافعیؒ اگر موجود ہوتے تو میری یہ تقریر ایک شبہ ہوتی، اور حضرت مجتہد اس کا جواب فرما دیتے، اب تو چونکہ ائمہ مجتہدین ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں، صرف ان کے اقوال ہمارے سامنے ہیں، ان اقوال میں سے ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو اقرب الی القرآن والحدیث پاتے ہیں، اس لئے اس کی تائید کرتے ہیں ورنہ ائمہ مجتہدین میں

سے (بالفرض) اگر اس وقت کوئی موجود ہوتا تو اس کی اتباع اور تقلید بغیر چارۂ کار نہ ہوتا۔ ۹۔ احترام العلم والعلماء یعنی اساتذہ کا ادب نہ صرف ظاہراً بلکہ دل سے، ورنہ استاذ کی بے ادبی علم سے محرومی کا قوی سبب ہے، استاذ ہی نہیں تکرار کرانے والے ساتھی اور رفیقِ درس اور کتاب بلکہ درسگاہ اور تپائی کا بھی جس پر کتاب رکھکر پڑھتے ہیں، ان سب کا احترام ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ ۱۰۔ اصلاح الہیئۃ یعنی اپنی ہیئت وضع قطع اور لباس شریعت وسنت کے مطابق رکھنے کا اہتمام اور لباس جو حدیث سے ثابت اور منقول ہو اس کی رعایت رکھنا اور جس قسم کے لباس کا حدیث میں ذکر نہ ہو اس میں صلحائے وقت کا اتباع کرنا، چنانچہ قرآن کریم میں ہے واتبع سبیل من اناب الی، (الآیۃ)

انواعِ کتبِ حدیث

بحمد اللہ مقدمۃ الکتاب پورا ہو رہا ہے، صرف سند کا بیان باقی ہے، آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے جہاں سننِ ابوداؤد کے تسمیہ کی بحث تھی وہاں انواعِ کتبِ حدیث کا اجمالاً ذکر کیا تھا، اور وہاں ہم نے کہا تھا کہ آئندہ اگر موقعہ ملا تو بعض انواعِ کتبِ حدیث اور ان کی تعریف، مصادیق وامثلہ بیان کریں گے۔ اب ان کو سنیئے!

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ جب میں نے مشکوٰۃ شریف پڑھائی تو اس وقت تک مجھے تتبع اور تلاش سے صرف دس بارہ انواع کتبِ حدیث معلوم ہو سکیں، اس کے بعد جوں جوں اشتغال بالحدیث اور کتبِ حدیث کا مطالعہ بڑھتا گیا تو پھر بہت سی انواع سامنے آتی گئیں، چنانچہ مقدمۂ لامع کی تالیف تک پچیس سے زائد انواع معلوم ہو گئی تھیں، یہ بات حضرت شیخ نے درس بخاری میں بیان فرمائی تھی، اب آپ سنیئے کہ حضرت شیخ نے مقدمۂ لامع میں تفصیل کے ساتھ ستائیس انواعِ کتبِ حدیث اور ان کی مثالیں تحریر فرمائی ہیں، حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ نے بھی بذل المجہود کے مقدمہ میں نہایت اختصار کے ساتھ دس انواعِ کتبِ حدیث بیان فرمائی ہیں، اور بندہ نے مقدمۂ بذل اور مقدمۂ لامع دونوں کو سامنے رکھکر الفیض السمائی کے مقدمہ میں پچیس کے قریب انواع کتبِ حدیث کی تعریفات اور ان کے مصادیق وامثلہ بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، تھوڑا سا وقت نکال کر ان کو دیکھیئے۔ جن کتابوں کی تصنیف وتالیف میں حضراتِ محدثین نے اپنی عمریں پوری کر دیں، ہم کم از کم ان کے ناموں ہی سے واقفیت حاصل کر لیں، اور یہ دیکھ لیں کہ ان حضرات نے کس کس طرز سے حدیثِ نبوی کی خدمت فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں بھی خادمانِ حدیث کے زمرہ میں شامل کر لے تو کیسی سعادت کی بات ہے، بہرحال چند انواعِ کتبِ حدیث ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جامع ۲۔ سنن، یہ دو مستقل قسمیں ہیں، جن کی تعریف تسمیۂ کتاب کے ضمن میں آچکی۔

۳۔ مسند، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں احادیث علی ترتیب اسماء الصحابہ، ذکر کی جائیں، اور مضامین

کی ترتیب ملحوظ ہو، چنانچہ ایسی کتب میں سرخی میں صحابی کا نام لکھا جاتا ہے، مثلاً مسند انس بن مالک، اور پھر صرف وہی روایات ذکر کی جائیں جو حضرت انسؓ سے مروی ہوں خواہ کسی مضمون کی ہوں۔

پھر بعض محدثین نے تو اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار کیا ہے، لہٰذا جس صحابی کے نام کے شروع میں الف ہوگا پہلے ان کی روایات کو ذکر کیا جائے گا، جیسے انس بن مالک و ابی بن کعب وغیرہ، اور پھر اس صحابی کی روایات کو جس کے نام کے شروع میں باء ہو گی، جیسے براء بن عازب و بلال بن الحارث وغیرہ اور بعض نے مراتب صحابہ کا اعتبار کیا ہے، اس صورت میں خلفاء راشدین کی روایات کو مقدم کیا جائے گا، حالانکہ ان کے نام کے شروع میں عین ہے، مسند احمد اور مسند ابوداؤد طیالسی جو حدیث کی کتب متداولہ میں سے ہیں یہ دونوں مراتب صحابہ کے اعتبار سے ہیں، اور بعض اس میں قبائل کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، اس صورت میں سب سے پہلے بنو ہاشم کی روایات کو لیتے ہیں، ثم الاقرب فالاقرب،

اور کبھی مسند میں صرف ایک صحابی کی روایات کو جمع کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، مثلاً مسند ابی بکر یا یہ کہ صحابہ کی ایک جماعت کی روایات ذکر کی جائیں، مثلاً مسند الاربعہ جس میں صرف خلفاء اربعہ کی روایات ہیں اور مسند العشرہ جس میں صرف عشرہ مبشرہ کی روایات ذکر کی جائیں۔

۴۔ مشیخۃ، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جاویں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کردے، مثلاً اسماعیلی نے حدیث الاعمش کو جمع کیا، اور امام نسائیؒ نے فضیل بن عیاض کی احادیث کو جمع کیا ہے، یہ مشیخہ لفظ شیخ کی جمع ہے۔

۵۔ المعجم، بعض نے اس کی تعریف کی ہے، مایذکر فیہ الاحادیث علی ترتیب الشیوخ، لیکن حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ تعریف تو مشیخہ کی ہے، اور معجم کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو مایذکر فیہ الاحادیث علی ترتیب الھجاء، یعنی جس کے اندر احادیث حروف تہجی کے اعتبار سے ذکر کی جائیں، اب اس کی ترتیب خواہ صحابہ کے اعتبار سے ہو خواہ شیوخ کے اعتبار سے، لہٰذا معجم اوپر کی دونوں قسموں یعنی مسانید اور مشیخہ کو شامل ہوئی، چنانچہ طبرانی کی معجم کبیر کی ترتیب اسماء صحابہ کے اعتبار سے ہے، اور معجم اوسط و صغیر کی ترتیب شیوخ کے اعتبار سے ہے اور کہا جاتا ہے دونوں کو معجم ہی۔

۶۔ الترتیب، معاجم اور مسانید میں چونکہ مضامین کی ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، اس لئے اس میں سے کوئی مضمون نکالنا آسان کام نہیں ہے، اس لئے حضرات محدثین نے ضرورت سمجھی اس بات کی کہ ایک نوع کتب حدیث کی وہ ہونی چاہیئے جس میں ان مسانید اور معاجم کی روایات کو مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے

لہذا اب الترتیب انواع کتب حدیث میں سے ایک مستقل نوع ہو گئی، اور بعد کے علماء نے حدیث کی اس خدمت کو بھی انجام دیا ہے، چنانچہ مسند احمد کو بھی ترتیب دیا گیا ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمۂ لامع میں اس کی بہت سی مثالیں لکھی ہیں، میرے والد صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی معجم صغیر کی احادیث کے مضامین کی فہرست مرتب فرمائی ہے۔

۷۔ الاطراف حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں ہر حدیث کا صرف سرا یعنی شروع کا حصہ ذکر کر کے پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دیا جائے، اور پھر وہ حدیث جن جن کتب میں جس جس سند سے مروی ہو ان اسانید کو بالاستیعاب ذکر کر دیا جائے، یا جن کتب میں وہ حدیث ہے صرف ان کا حوالہ دیدیا جائے، ابن طاہر مقدسی کی تصنیف اطراف الکتب الستہ میں ایسا ہی کیا گیا ہے، یعنی وہ حدیث صحاح ستہ میں سے جس کتاب میں ہے، صرف اس کا حوالہ دیا ہے، اور حافظ جمال الدین المزیؒ کی تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف قسم اول کے قبیل سے ہے، یہ بڑے فائدے اور کام کی چیز ہے، کہ مختصر سے وقت میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں ہے، اور کس سند سے ہے، یہ تمام چیزیں بیک وقت معلوم ہو جاتی ہیں، اگر خود تلاش کرنے بیٹھیں نہ معلوم کتنا وقت خرچ ہو جائے

۸۔ المستدرک حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جو کسی دوسری کتاب کو سامنے رکھکر لکھی جاتے اور اس کے اندر وہ احادیث ذکر کی جائیں جو کہ اصل کتاب میں ہونی چاہیئے تھیں، کیونکہ وہ مصنف اصل کی شرط پر پوری اترتی ہیں، لیکن کسی وجہ سے نہیں ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص بخاری پر استدراک کرنا چاہے تو اس میں یہ ہوگا کہ ایک کتاب ایسی لکھی جائے جس میں ان تمام احادیث کو لیا جائے گا، جو بخاری میں ہونی چاہئے تھیں علی شرط البخاری ہونے کی بنا پر لیکن بخاری میں وہ کسی وجہ سے نہیں آسکیں تو یہ کتاب جو بعد میں لکھی گئی مستدرک علی البخاری کہلائے گی، چنانچہ حاکم نے اسی قسم کی ایک کتاب صحیحین پر لکھی ہے جس کو مستدرک علی الصحیحین کہا جاتا ہے۔

مستدرک کی مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ اس میں صرف وہ روایات ہونی چاہئیں جو اصل کتاب میں نہیں ہیں، لیکن حاکم کو ایک تساہل یہ ہوا کہ بعض روایات انہوں نے مستدرک میں ایسی ذکر فرما دیں جو اصل یعنی صحیحین میں موجود ہیں، اور دوسرا تساہل ان کا جو مشہور ہے وہ یہ کہ انہوں نے مستدرک میں بعض متکلم فیہ روایات کو بھی لے لیا جو مصنف اصل کی شرط کے مطابق نہیں تھیں، اسی لئے علماء نے ان کا تعقب کیا ہے۔

۹۔ المستخرج۔ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کی تخریج کیجائے، اور وہ اس طرح کہ صاحبِ مستخرج اصل کتاب کی ہر ہر حدیث کو اصل ہی کی ترتیب کے مطابق اپنی سند سے الگ کتاب میں ذکر کرے، اس طرح کہ اس کی سند کے درمیان مصنفِ اصل واقع نہو بلکہ صاحبِ مستخرج کی سند مصنفِ اصل کے شیخ یا شیخ الشیخ یا اس سے آگے چل کر مل جائے، اور اس کا فائدہ تقویتِ حدیث

ہے، اب ہر کتاب کی دو سندیں ہو گئیں، ایک اصل کتاب کی سند اور دوسری مستخرج کی، جیسے مستخرج اسماعیلی جو بخاری شریف پر ہے اور صحیح مسلم پر ابو عوانہ کی مستخرج مشہور ہے، اور مستخرج ابو نعیم اصفہانی جو صحیحین پر ہے،

محدثین نے مستخرج کے لئے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ صاحبِ مستخرج ایسی سند سے عدول نہ کرے جو مصنفِ اصل سے قریب ہو، مثلاً اگر اس کے پاس ایسی سند ہے جو مصنفِ اصل کے شیخ سے مل رہی ہے تو پھر ایسی سند نہ لائے جو مصنفِ اصل سے شیخ الشیخ میں جا کر مل رہی ہو، البتہ اگر عدول کی کوئی غرض صحیح ہو مثلاً علوِ سند وغیرہ تو امر آخر ہے۔

١٠- الافراد والغرائب، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں کسی شیخ کے تفردات ذکر کیے جائیں، وہ روایات جو اس شیخ کے دوسرے اصحاب (تلامذہ) کے پاس نہیں ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس میں جتنی حدیثیں ہونگی سب غریب ہوں گی، جیسے دارقطنی کی کتاب الافراد جو بہت مشہور اور جامع ہے، امام مسلمؒ کی تصانیف میں بھی ایک کتاب اس نوع کی ہے۔

١١- غریب الحدیث، یہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث کے الفاظِ غریبہ کے معنی اور ان کی تشریح کیجاتی ہے، دوسرے لفظوں میں کہئے کہ لغاتِ حدیث کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ حدیث کے معنی بیان کرنا آسان بات نہیں ذمہ داری کی چیز ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل سے حدیث کے ایک لفظ کے معنی دریافت کئے گئے تو انھوں نے فرمایا، سلوا اصحاب الغریب، یعنی جو لوگ لغاتِ حدیث کے امام اور اس کے ماہر ہیں ان سے اس لفظ کے معنی پوچھو، میں حدیث کی شرح اور بیانِ مراد اپنے گمان سے نہیں کرسکتا، اسی طرح اصمعی جو لغت کے بہت بڑے امام ہیں ان سے ایک بار، الجار احق بسقبہ، کے معنی دریافت کئے گئے کہ سقب کے کیا معنی ہیں؟ تو فرمانے لگے، انا لا افسر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکن العرب تزعم ان السقب اللزیق، یعنی میں اپنی طرف سے حدیث کے معنی بیان نہیں کرسکتا، ہاں! اتنا جانتا ہوں کہ عرب کہتے ہیں سقب کے معنی متصل اور پڑوسی کے ہیں، بہر حال اس موضوع پر چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، ١- کتاب الغریب ابو عبید قاسم بن سلام کی، ٢- الفائق زمخشری کی، ٣- کتاب الغریبین ابو عبید ہروی کی، اور اس وقت اس نوع کی نہایت جامع دو کتابیں عام طور سے متداول ہیں، ایک النہایہ ابن الاثیر الجزری کی جو پانچ جلدوں میں ہے، اور دوسری کتاب مجمع البحار شیخ محمد طاہر پٹنی (گجراتی) کی، یہ پانچ جلدوں میں ہے، اور النہایہ سے زیادہ ضخیم ہے۔

١٢- العلل، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں اسانید کی علل کو بیان کیا جائے۔ علل جمع ہے علت کی، علتِ

محدثین کی اصطلاح میں سند کے پوشیدہ عیب اور نقص کو کہتے ہیں، یعنی ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے، لیکن فی الواقع اس میں کوئی باریک اور دقیق نقص ہے، جس کو ماہرین وناقدین حدیث ہی سمجھ سکتے ہیں پس علل حدیث کی وہ کتاب ہوئی جس میں اسانید کے دقیق اور پوشیدہ نقائص پر تنبیہ کیجائے، اس نام سے بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے کتاب العلل امام بخاریؒ کی، کتاب العلل دارقطنی کی، اور امام ترمذی کی اس میں دو کتابیں ہیں، ایک العلل الصغیر جو ترمذی کے اخیر میں ملحق ہے، اور ایک العلل الکبیر، اسی طرح العلل الکبیر ابن ابی حاتم کی، اور العلل المتناہیۃ فی الاحادیث الواہیہ ابن جوزی کی،

۱۳- کتاب الاربعین یا اربعینات، جس کو ہمارے یہاں چہل حدیث کہتے ہیں، اس تصنیف کا سلسلہ قائم ہوا ہے ایک حدیث کی بنا پر جو بیہقی کی شعب الایمان میں ہے، حدیث کے راوی ابو الدرداءؓ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ علم کی وہ کونسی مقدار ہے جس کے حاصل کرنے کے بعد آدمی فقیہ ہو جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حفظ علی امتی اربعین حدیثا فی امر دینہا بعثہ اللّٰہ فقیہا وکنت لہ یوم القیامۃ شافعا وشہیدا، یہ حدیث تمام طرق کے اعتبار سے اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اکثر حضرات محدثین نے اس مختصر سے عمل پر اتنا بڑا ثواب اور فضیلت حاصل کرنے کی لالچ اور حرص میں اربعینات تصنیف کی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ نے ایک چہل حدیث لکھی ہے، جو بہت مختصر ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ میرے والد صاحب مفید الطالبین کے بجائے اس کتاب کو پڑھایا کرتے تھے، امام نوویؒ کی بھی کتاب الاربعین ہے جس کی متعدد شروح لکھی گئی ہیں، ابن رجب حنبلی، ملا علی قاری اور شیخ ابن حجرؒ مکی ان سب حضرات نے اس کی شرح لکھی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی ایک چہل حدیث لکھی ہے، اس میں انھوں نے ایک جدت یہ پیدا کی ہے کہ تمام احادیث صحیحین سے اس طرح لی ہیں کہ جن میں امام مسلمؒ کی سند امام بخاریؒ کی سند سے عالی ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ میں مدینہ منورہ میں اس چہل حدیث کی زیارت سے مشرف ہوا ہوں۔

۱۴- تعالیق، حدیث کی وہ کتاب ہے جس کے اندر صرف متونِ احادیث بیان کی جائیں، اسانید کو حذف کردیا جائے، جیسا کہ مصابیح السنۃ اور مشکوٰۃ المصابیح میں ہے، ان دونوں کتابوں میں صرف متونِ احادیث پر اکتفا کیا گیا ہے، البتہ صاحبِ مشکوٰۃ نے صحابی کے نام کا اضافہ کردیا ہے، نیز حدیث ذکر کرنے کے بعد کتبِ مشہورہ میں سے جن میں وہ حدیث پائی جاتی ہے، اس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، اور تعالیق بہت ہیں، جیسے جمع بین الصحیحین حمیدی کی، تجرید الصحاح رزین بن معاویہ العبدری کی، جامع الاصول ابن الاثیر الجزری کی، اور مجمع الزوائد ہیثمی کی، جس میں انھوں نے صحاحِ ستہ کے زوائد کو چھ کتابوں یعنی مسانید ثلاثہ

مسند احمد، مسند البزار، مسند ابو یعلی اور طبرانی کی معاجم ثلاثہ سے جمع کیا ہے، یعنی ان چھ کتب کی صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو صحاحِ ستہ میں نہیں ہیں، اور ان کتب کی وہ احادیث جو صحاحِ ستہ میں موجود ہیں ان کو نہیں لیا، ایسے ہی جمع الجوامع علامہ سیوطیؒ کی جس میں انھوں نے تمام احادیث کو بالاستیعاب لینے کا قصد کیا تھا کہ جتنی حدیثیں دنیا میں موجود ہیں سب اس میں آجاویں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام بہت مشکل تھا، چنانچہ مصنفؒ کا انتقال ہوگیا، اور کام پورا نہ ہو سکا، اس کتاب کو انھوں نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس طرح کہ احادیث قولیہ کو مرتبًا علی الحروف اور احادیث فعلیہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب پر ذکر کیا، سیوطی کی جامع الصغیر جو مشہور کتاب ہے اور جس کی احادیث مرتب علی الحروف ہیں، انھوں نے اسی جمع الجوامع سے لی ہیں، اور کنز العمال جو حدیث کی مشہور و معروف کتاب ہے، یہ سیوطی کی جمع الجوامع ہی کی ترتیب ہے جس کو شیخ علی متقی مشہور صوفی و محدث نے ترتیب دیا ہے،

۱۵- المسلسلات حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں صرف احادیث مسلسلہ کو ذکر کیا جائے اور الحدیث المسلسل وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام رواۃ من اولہ الی آخرہ یا سند کے اکثر رواۃ کسی خاص وصف میں مشترک و متفق ہوں، جیسے الحدیث المسلسل بالاولیۃ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاذ سے سب حدیثوں سے پہلے سنا ہو مگر محدثین نے لکھا ہے کہ اس میں تسلسل اول سے آخر تک نہیں پایا گیا، بلکہ سند کے بعض حصہ میں پایا گیا، ایسے ہی الحدیث المسلسل بالمصافحہ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاذ سے مصافحہ کے ساتھ سنا ہو، ایسے ہی الحدیث المسلسل بقراءۃ سورۃ الصف یعنی ہر شاگرد نے جب استاذ سے یہ حدیث سنی تو استاذ نے بوقت تحدیث سورۂ صف کی تلاوت کی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احادیث مسلسلہ میں سب سے زیادہ صحیح مسلسل بقراءۃ سورۃ الصف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ کی کتاب المسلسلات جس کا پورا نام۔ الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین۔ مشہور ہے۔ مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ اس کتاب کو سب سے پہلے حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ نے ۱۳۲۳ھ میں طبع کرایا تھا،

۱۶- شرح الاثار یہ بھی انواعِ کتبِ حدیث میں سے ایک خاص قسم ہے، اور اس کو علم تاویل الحدیث اور مختلف الحدیث بھی کہتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ جو احادیث بظاہر متضاد ہیں ان میں مطابقت پیدا کیجائے یا بعض کی بعض پر ترجیح ثابت کیجائے۔ اور یہ کام وہی حضراتِ مصنفین کر سکتے ہیں جو علم حدیث وفقہ اور اصول تینوں میں مہارت رکھتے ہوں، چنانچہ اس نوع کی بعض تالیفات یہ ہیں۔ امام شافعیؒ کی اختلاف الحدیث اور ابن قتیبہ الدینوری کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار اور

مشکل الآثار نہایت جامع کتابیں ہیں،

۱۷۔ الکتب المؤلفۃ فی الادعیۃ الماثورۃ، انواع کتب حدیث میں بعض کتابیں ایسی ہیں جن میں صرف ادعیہ اور اذکار کی احادیث کو جمع کیا گیا ہے اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں عمل الیوم واللیلہ امام نسائیؒ کی، عمل الیوم واللیلہ ابن سنی کی، کتاب الاذکار امام نوویؒ کی، الحصن الحصین محمد بن محمد جزری شافعیؒ کی، اور الحزب الاعظم ملا علی قاریؒ کی، حضرت شیخؒ نے مقدمۂ لامع میں تحریر فرمایا ہے، کہ ہمارے مشائخ واکابر الحزب الاعظم کے ورد کو ترجیح دیتے ہیں، محمد بن سلیمان الجزولی السلالی کی دلائل الخیرات پر کیونکہ اس کے اندر بعض روایات ضعیف ہیں۔

یہ مختصر طور پر مشہور انواعِ کتبِ حدیث ہم نے بیان کردی ہیں، تفصیل کے لئے مقدمہ لامع اور الفیض السمائی کا مقدمہ دیکھا جائے۔

بحمد اللہ تعالیٰ وتوفیقہ یہاں تک تمہیدی مضامین مقدمۃ العلم والکتاب پورے ہوگئے، اب صرف سند کو ذکر کرنا باقی ہے، اس کے بعد کتاب شروع ہوجائیگی، سند بیان کرنے سے قبل ایک اور مفید مضمون جو ذہن میں ہے، اور کبھی کبھی سبق میں اس کو میں بیان بھی کیا کرتا ہوں چونکہ اس کا تعلق بھی سند سے ہے لہٰذا پہلے اس کو سن لیجئے!

ہندوستان میں علمِ حدیث

ہم لوگوں کی سندیں بلکہ یہ کہئے کہ محدثین ہند کی تمام اسانید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ پر جاکر مل جاتی ہیں، دراصل صورتِ حال یہ ہے جس کو تاریخ حدیث سے واقفین نے لکھا ہے کہ ہند میں گو علمِ حدیث کا سلسلہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ سے ہی رہا ہے، لیکن بلادِ عربیہ کے مقابلے میں بہت کم اور برائے نام، چنانچہ شروع میں صرف صغانی کی مشارق الانوار پڑھنے پڑھانے پر اکتفا کیا جاتا تھا، اس کے بعد اس میں مشکوٰۃ شریف کا اضافہ ہوگیا تھا اور بس۔

دسویں صدی کے وسط سے بلادِ عربیہ میں علمِ حدیث کا انحطاط شروع ہوا، اور اسی کے ساتھ ساتھ حق تعالیٰ شانہٗ نے اس کے بالمقابل ہندوستان کے باشندوں کو حدیث کی تحصیل اور خدمت کی طرف متوجہ فرمادیا، چنانچہ دسویں صدی میں حضرت شیخ علی متقی برہانپوریؒ صاحب کنز العمال، جن کی وفات ۹۷۵ھ میں ہے، کو حق تعالیٰ شانہٗ نے پیدا فرمایا اور ان کو خدمتِ حدیث کے لئے منتخب فرمایا، چنانچہ انہوں نے علمِ حدیث علماء حجاز سے حاصل فرماکر ہندوستان میں آکر اس کا چرچا کیا، ان کے بعد ان کے شاگردوں کا سلسلہ چلا جیسے شیخ عبدالوہاب برہانپوریؒ المتوفی ۱۰۰۱ھ، اور شیخ محمد طاہر پٹنیؒ المتوفی ۹۸۶ھ، جن کی تصنیفات علمِ حدیث

ہیں بہت مشہور ہیں جیسے مجمع البحار جس کو تمام صحاح ستہ کی شرح کہا جا سکتا ہے۔ ایسے ہی تذکرۃ الموضوعات وغیرہ

اس کے بعد پھر گیارہویں صدی میں دور آیا حضرت شیخ عبد الحق محدث البخاری ثم الدہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ کا، انھوں نے حجاز مقدس سے فن حدیث کو حاصل کیا، اور ہندوستان میں دہلی کو اس کا مرکز اشاعت بنایا، اور شروح حدیث میں بعض اونچی کتابیں تصنیف فرمائیں، چنانچہ موصوف نے مشکوٰۃ کی دو شرحیں تصنیف فرمائیں، ایک عربی میں یعنی لمعات التنقیح اور ایک فارسی میں یعنی اشعۃ اللمعات پھر ان کی اولاد و احفاد میں، محدثین پیدا ہوئے جنھوں نے حدیث کی شروحات لکھیں۔

اس کے بعد بارہویں صدی میں شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم دہلوی قدس سرہ العزیز المتوفی ۱۱۷۶ھ کا مبارک دور آیا، شاہ صاحبؒ نے حجاز تشریف لیجا کر وہاں کے مشائخ خصوصاً شیخ ابو طاہر مدنیؒ سے علم حدیث حاصل فرمایا، اور پھر ہندوستان واپسی کے بعد دینی خدمات خصوصاً علم حدیث کی خدمت میں ہمہ تن مشغول ہو گئے، اور آپ ہی کے زمانہ سے ہندوستان میں صحاح ستہ کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا

اور پھر تیرہویں صدی میں حضرت شاہ صاحب کے بعد آپ کے اصحاب و اولاد کا سلسلہ چلا، جن میں حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس سرہ المتوفی ۱۲۳۹ھ نے آپ کی نیابت کا حق ادا فرمادیا۔ اور اس کے بعد ان کے تلامذہ میں سے ان کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب مہاجر مکیؒ المتوفی ۱۲۶۲ھ اور پھر ان کے تلامذہ میں سے حضرت شاہ عبد الغنی مجددی مہاجر مدنیؒ المتوفی ۱۲۹۶ھ جن کے درس حدیث سے ہندوستان اور حجاز میں محدثین کی ایک جماعت تیار ہوئی، چنانچہ ان کے تلامذہ میں حجۃ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ المتوفی ۱۲۹۷ھ۔

اور پھر اخیر میں یعنی چودہویں صدی میں قطب الارشاد رأس الفقہاء والمحدثین حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ المتوفی ۱۳۲۳ھ ہیں جنھوں نے دسیوں برس تک تمام دورۂ تن تنہا پڑھایا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ علماء دار العلوم و مظاہر علوم جن کو سب ہی جانتے ہیں، جن میں خاص طور سے ہمیں مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلویؒ کو ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ وہ ہماری سند میں آتے ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ حضرت گنگوہی کی خدمات حدیث اور افادات درسیہ موصوف ہی کی بدولت تالیفات کی شکل میں ہم سب کے سامنے آئی ہیں، اور اس کے بعد پھر ان کے صاحبزادے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب الکاندھلوی ثم المہاجر مدنی نور اللہ مرقدہٗ ہیں، اور ان ہی کے تلامذہ کے سلسلے میں ہم بھی داخل ہیں، حق تعالیٰ شانہٗ

فی الواقع بھی ہمارا ان محدثین عظام کے سلسلہ میں شمول فرمالے، جس طرح صورۃً سندِ حدیث میں ان حضرات کے ساتھ شمول ہوگیا ہے تو اس کی رحمت بے پایاں سے کیا بعید ہے۔

اسناد اس امت کی خصوصیت ہے

علماء نے لکھا ہے کہ اسناد یعنی باقاعدہ حوالہ کے ساتھ نقل در نقل من اولہ الی آخرہ اس طور پر کہ ہر زمانہ میں ہر راوی ہر حدیث کو اپنی سند سے صاحبِ حدیث تک پہنچائے، یہ اس امت محمدیہ کے مناقب میں سے ہے، گذشتہ امتوں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوئی، علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں ارسال و اعضال کیساتھ سند کا سلسلہ بہت سے یہود میں گو پایا جاتا ہے، لیکن وہ اپنی سند کو اخیر تک یعنی موسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہنچا سکے، بلکہ ان کے اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان بہت سے وسائط باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ پورا نہیں کرسکے، وہ لکھتے ہیں بل یقفون بحیث یکون بینھم وبین موسیٰ اکثر من ثلاثین عصراً وانما یبلغون الی شمعون ونحوہ، اسی طرح انھوں نے نصاریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بھی اپنی سند میں شمعون اور بولص سے آگے نہیں پہنچ سکے، بس یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمدیہ ہی کو عطا فرمائی ہے کہ انھوں نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر قول وفعل کو بلکہ جملہ حرکات وسکنات کو پوری احتیاط اور سندِ متصل کے ساتھ نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے مقدمۂ مسلم میں حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کا ارشاد نقل فرمایا ہے الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء، حضراتِ محدثین کے یہاں سند ذکر کرنے کا اہتمام نہ صرف احادیثِ نبویہ اور آثار صحابہ کے ساتھ خاص ہے، بلکہ وہ اقوال ائمہ کو بھی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں یہ چیز کثرت سے پائی جاتی ہے کہ وہ بسا اوقات ائمہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اس کی سند بھی بیان کرتے ہیں۔

بیانِ سند کی احتیاج

یہ بات ایک بدیہی سی ہے کہ کوئی حدیث خواہ مرفوع ہو یا موقوف بغیر سند کے ثابت اور معتبر نہیں ہوسکتی ہے، کسی شخص، عالم و محدث کی جلالۃ شان اس کو بیانِ سند سے مستغنی نہیں کرسکتی، بعض صحابہ کا تو یہ حال تھا کہ اگر ان سے کوئی صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا جس کو اس نے آپ سے براہِ راست سنا ہے تو وہ اس سے اس سماعِ حدیث پر استحلاف کرتے (کہ پہلے آپ اس بات پر قسم کھایئے کہ یہ حدیث میں نے حضور سے سنی ہے) جیسا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مشہور ہے، اس بے مثال ضبط واحتیاط اتقان واہتمام کے ساتھ احادیث کا یہ ذخیرہ اور ہمارا دین متین نقل ہوتا چلا آیا ہے، بعض اکابر فقہاء وصوفیاء نے اپنی تصانیف میں استدلال واستشہاد کے ذیل میں حدیثیں بلا سند بیان کردی ہیں تو اس پر آنے والے علماء کو بیانِ اسانید کے

لئے مستقل طور سے کتابیں لکھنی پڑیں، مثلاً نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ، التلخیص الحبیر، تخریج عراقی وغیرہ
جب تک دنیا میں نشر واشاعت اور طباعت کا سلسلہ قائم نہیں ہوا تھا بلکہ محدثین حضرات روایتِ حدیث اپنے حفظ سے یا اپنی خاص کتاب سے جس کو محدثین کی اصطلاح میں اصل سے تعبیر کیا جاتا ہے، بیان کرتے اس وقت تک ہر شخص اس بات کا مکلف تھا کہ حدیث کو سند سے سن کر اس کو محفوظ رکھے، اور پھر بوقتِ روایت اس حدیث کو اپنی پوری سند سے طالبین کے سامنے بیان کرے، لیکن اب جب کہ کتبِ حدیث، متونِ احادیث مع اسانید کے طبع ہو کر سب جگہ منتشر ہو گئی ہیں، اور اب وہ دور نہیں رہا کہ کوئی محدث طلبہ کے سامنے حدیثیں اپنے حفظ سے یا اپنے مخصوص مجموعہ اور نوشتے سے بیان کرے بلکہ انہی مطبوعہ کتب سے سماعِ حدیث واسماعِ حدیث کا سلسلہ قائم ہو گیا ہے، اور ان تصانیف وکتب کا انتساب ان کے مصنفین تک نہ صرف حدِ شہرت بلکہ حدِ تواتر تک پہنچ گیا ہے، تو اب ہر طالبِ حدیث یا محدث کو اپنی سند ان مصنفین تک بیان کرنا یا اس کو محفوظ رکھنا ثبوتِ حدیث کے لئے ضروری نہیں رہا، اور پھر سند کے آگے کا حصہ یعنی مصنفین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خود ان کتب میں موجود ہے۔

غرضیکہ اس زمانہ میں ثبوتِ حدیث یا صحۃ استدلال بالحدیث کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ مروجہ ومشہورہ کتبِ حدیث میں سے کسی کتاب کا حوالہ پیش کر دیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنی پوری سند کو بیان کرنا اور اس کو محفوظ رکھنا باعثِ برکت اور سرمایۂ افتخار ہے، اسی لئے ہمارے اساتذہ کرام کا معمول رہا ہے کہ وہ شروع سال میں کتاب کے شروع کرنے سے قبل اپنی سند بیان کرتے ہیں، انہی کے اتباع میں ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اصل مقصود یعنی اپنی سندِ حدیث کو بیان کرتے ہیں، یہ پہلے آچکا کہ ہماری بلکہ جملہ محدثین ہند کی مختلف سندیں سب کی سب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ سے جا کر مل جاتی ہیں، ہمارے اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کا معمول سند کے سلسلہ میں یہ تھا کہ وہ اپنی سند صرف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ تک بیان فرمایا کرتے، اور پھر اس سے آگے کی سند کے بارے میں حضرت شیخ یہ فرماتے تھے کہ شاہ صاحب نے اپنی سندیں تحریر فرما کر شائع کر دی ہیں، جو مطبوع ہیں، اور ملتی ہیں مثلاً الارشاد الی مہمات الاسناد، اور میں نے مثال کے طور پر شاہ صاحب کی ایک سند مقدمۂ اوجز میں اپنی سند کے ساتھ بیان کر دی ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیں، لہٰذا اب سند کے گویا تین حصے ہو گئے، ایک ہمارے سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحب تک، دوسرا حصہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ سے لے کر صاحبِ کتاب تک، اور تیسرا حصہ صاحبِ کتاب سے لے کر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک، تیسرا حصہ تو خود کتاب میں

موجود ہے، ہمیں یہاں صرف پہلا حصہ بیان کرنا ہے،

میری ابوداؤد کی سند

اب اس کتاب یعنی ابوداؤد کی میری سند سنئے، میں نے ابوداؤد شریف دو مرتبہ دو استاذوں سے پڑھی ہے،

پہلی مرتبہ ۵۸ھ میں جو میرا دورۂ حدیث کا سال تھا، اس میں ابوداؤد شریف میں نے سابق ناظم حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ سے پڑھی، اس کے بعد ۶۸ھ میں جب کہ احقر پہلی بار مظاہر علوم میں ابوداؤد پڑھا رہا تھا، اس وقت بندہ نے دوبارہ[1] ابوداؤد شریف حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ سے پڑھی۔

بہرحال بندہ کی پہلی سند اس طرح ہے، بندہ اس کتاب کو روایت کرتا ہے مولانا اسعد اللہ صاحبؒ سے۔ وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلویؒ سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہیؒ سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد ماجد شاہ ابوسعید مجددیؒ سے، اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے۔

---

[1] اس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لامع الدراری جس کا املاء حضرت شیخ احقر سے کراتے تھے، اور اس میں حضرت کا ہر روز ایک معتد بہ وقت صرف ہوتا تھا اس کی آخری جلد کی تسوید اسی سال میں پوری ہوئی، اور یہ وہ سال تھا جس میں مجھے سنن ابوداؤد پہلی مرتبہ پڑھانے کے لئے دی گئی تھی، اور اس کا سبق میرے سپرد ہوا تھا، غرضیکہ تسوید کی تکمیل کے بعد حضرت شیخ کا کافی وقت فارغ ہوگیا، اس پر حضرت شیخ نے احقر سے فرمایا کہ میری ابوداؤد کا نسخہ جس میں میں سبق پڑھایا کرتا تھا، اس پر میرے حواشی اور بین السطور ہیں، میرا جی چاہتا ہے کہ میں اپنے بین السطور اور حواشی جن میں بہت سے اشارات کی شکل میں اور مجمل ہیں تجھے سمجھا دوں، اس پر احقر نے عرض کیا کہ بجائے اس کے کہ میں جناب والا کے صرف حواشی وغیرہ سمجھوں، باقاعدہ کتاب ہی آپ سے پڑھ لوں، حضرت نے احقر کی اس درخواست کو قبول فرمالیا، چنانچہ پھر حضرت اس احقر کو روزانہ تھوڑا تھوڑا جتنا میں سبق مدرسہ میں پڑھاتا تھا اتنا حضرت احقر کو پڑھاتے رہے، اور اخیر سال تک بحمد اللہ کتاب پوری ہوگئی۔ سال کے اخیر میں آخری دن سبق کی مقدار کافی باقی رہ گئی تھی، پوری کتاب الادب باقی تھی، سردی کی رات تھی جس دن صبح کو کتاب ختم ہو رہی تھی اس سے پہلی شب میں احقر نے پوری کتاب الادب حضرت شیخ سے عشاء کے بعد رات کے ۱۲ بجے تک پڑھکر ختم کی، دورہ کے باقی مدرسین کے سب اسباق پورے ہو چکے تھے، غالباً رجب کی ۲۹ یا ۳۰ تاریخ تھی، چنانچہ احقر نے صبح پہلے گھنٹے میں کتاب کا آخری سبق شروع کراکر چوتھے گھنٹے کے اخیر تک پڑھا کر کتاب کو ختم کرایا، کتاب ختم کرانے کے بعد احقر حضرت کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے شاباش اور جزاک اللہ وغیرہ دعائیں دیں، اس وقت حضرت دسترخوان پر پہنچ چکے تھے، چنانچہ حضرت کے ساتھ کھانے میں شریک ہوا، ساتھ کھانے کا معمول پہلے ہی سے تھا، ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ اس پورے وقت میں حضرت کی توجہ احقر کے سبق پڑھانے ہی کی طرف رہی نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ وحشرنا معہ۔

بندہ کی دوسری سند حضرت شیخ رحمہ اللہ سے ہے اور حضرت شیخ کی تین سندیں ہیں دو سندیں قراءۃً اور ایک سند اجازۃً، حضرت شیخ رحمہ اللہ نے ۱۳۳۲ھ میں دورہ کی اکثر کتابیں اپنے والد ماجد مولانا محمد یحیٰ صاحب سے پڑھیں، اور اس کے بعد ۱۳۳۵ھ سے مسلسل کئی سال تک دورہ کی اکثر کتابیں حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ سے پڑھیں، اس لئے حضرت شیخ کی دو سندیں تو قراءۃً ہوگئیں اور تیسری سند اجازۃً ہے۔

حضرت شیخ کی پہلی سند اس طرح ہے، حضرت روایۃ کرتے ہیں مولانا محمد یحیٰ صاحب سے، وہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی سے، وہ شاہ عبدالغنی مجددی سے، وہ شاہ ابوسعید مجددی رحمہ اللہ سے، اور وہ شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخ کی دوسری سند اس طرح ہے، حضرت شیخ روایۃ کرتے ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری سے، وہ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتوی سے، وہ حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی رحمہ اللہ سے، وہ مولانا رشید الدین خان دہلوی رحمہ اللہ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخ کی تیسری سند جو اجازۃً ہے، وہ اس طرح ہے، حضرت شیخ روایۃ کرتے ہیں مولانا عنایت الٰہی صاحب (مدرسہ کے مہتمم اوّل) سے، وہ روایۃ کرتے ہیں حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوری سے، وہ شاہ محمد اسحاق صاحب سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے نور اللہ مرقدھم۔

حضرت شیخ کی اسانید ثلاثہ میں سے تیسری سند جو اجازۃً ہے، اس کو اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب تک اس میں ایک واسطہ کم ہے، اس لئے وہ سند سندِ عالی ہوئی، یہ تین سندیں ہوئیں ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی، اس میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری کی صرف ایک سند آئی ہے۔

جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوری کی بھی تین سندیں ہیں۔

ایک تو وہی جو اوپر مذکور ہوئی۔

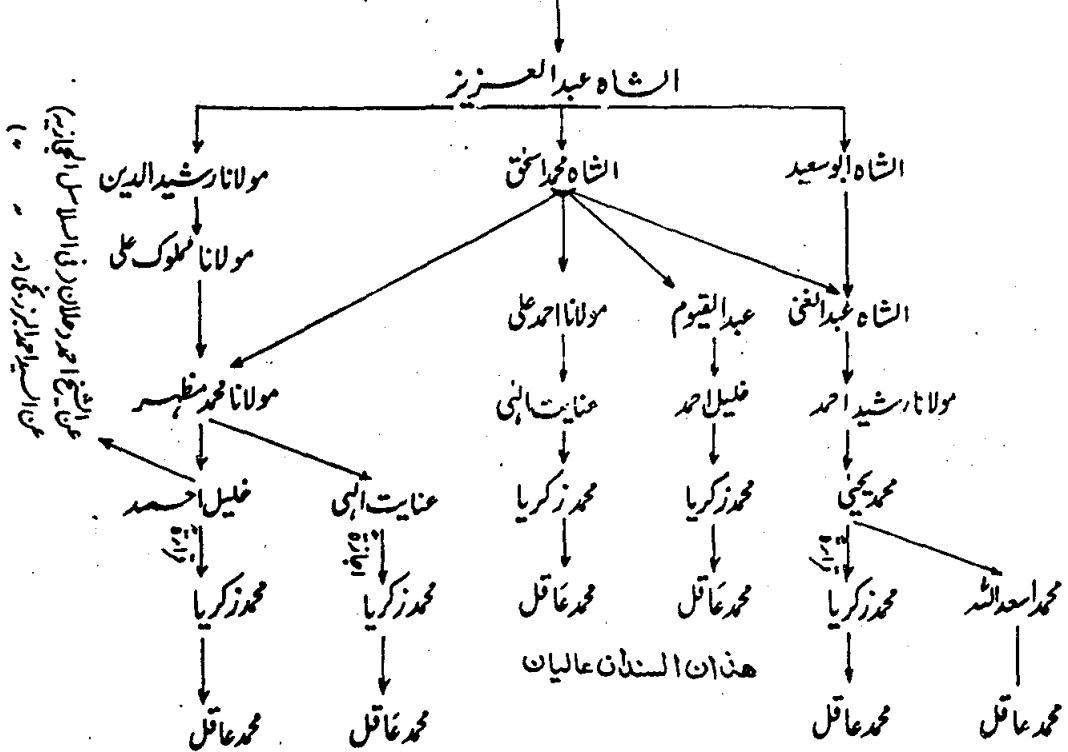
دوسری یہ کہ حضرت سہارنپوری کو اجازت حدیث حاصل ہے، حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمہ اللہ سے، اور شاہ صاحب کی سند اوپر گذر گئی۔

تیسری سند اس طرح ہے کہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے ابوداؤد شریف، بماہِ رمضان المبارک، حضرت مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھانوی نبیرۂ شاہ عبدالعزیز صاحب و داماد شاہ اسحاق صاحب سے پڑھی، اور مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھانوی شاگرد ہیں شاہ اسحٰق صاحب کے، جن کی سند اوپر مذکور ہو چکی۔

اس کے علاوہ دو سندیں حضرت سہارنپوری کی سلاسل حجازیہ میں ہیں، جس وقت حضرت سہارنپوری

حجاز مقدس تشریف فرما تھے تو بعض علماء حجاز سے آپ نے اجازتِ حدیث حاصل فرمائی تھی، ۱۔ عن الشیخ احمد دحلان، ۲۔ عن السید احمد البرزنجی، اس طرح حضرت سہارنپوری کی کل پانچ سندیں ہوگئیں، جن میں دو سندیں قراءۃً ہیں، اور باقی تین اجازۃً۔

مذکورہ بالا سلسلۂ اسانید میں اب آپ بھی شامل ہو رہے ہیں، دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کی برکات سے ہمیں نوازے اور ہمیں اس کی لاج رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان اکابر و مشائخ کے اتباع کی توفیق عنایت فرمائے۔ (آمین)

قد تمت المبادی من مقدمۃ العلم والکتاب، واللہ ولی التوفیق والسداد وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ سیدنا ومولانا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدار بالبسملہ وترکِ حمدلہ

مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی اس سنن کو صرف بسملہ پر اکتفار کرتے ہوئے شروع فرمایا حمدلہ کو ذکر نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اتباع کرتے ہوئے قال تعالیٰ اقرأ باسم ربك معلوم ہوا کہ بسم اللہ سے ابتدار ہونی چاہئے اسی طرح حدیث میں ہر کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو ابتر اور ایسا ہی دوسرے حضرات مصنفین متقدمین نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، جیسے امام مالکؒ نے موطا میں، امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں اور اسی طرح مصنفین صحاح ستہ میں سے سب ہی نے علاوہ امام مسلمؒ کے بسملہ پر اکتفا فرمایا، حمدلہ کو ذکر نہیں فرمایا۔

اب رہا یہ اشکال کہ ایک روایت میں جس کو مصنفؒ نے بھی اس سنن میں ذکر کیا ہے حمد کا ذکر ہے، کل امر ذی بال لایبدأ فیہ بحمد اللہ فھو اقطع، گویا مصنفؒ نے اپنی بیان کردہ روایت پر عمل نہیں کیا، علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱۔ اس مقام پر ابوداؤد کے نسخے مختلف ہیں، بعض نسخوں میں بسملہ کے بعد حمد بھی مذکور ہے، بذل المجہود میں اس نسخے کی عبارت لکھی ہے۔

۲۔ اس روایت میں کتابت کی قید نہیں ہے، بلکہ صرف ابتدار بالحمد مذکور ہے، ہو سکتا ہے مصنفؒ نے بسملہ کی کتابت کے بعد حمد کو زبان سے ادا کیا ہو۔ جیسا امام احمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ روایت حدیث کے وقت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے کہتے تھے لکھتے نہ تھے۔

۳۔ یہ روایت جس میں حمد مذکور ہے سنداً ضعیف ہے، اس کی سند میں مصنفؒ نے کلام کیا ہے کتاب الادب میں یہ حدیث مذکور ہے۔

۴۔ ابتدار بالحمد مخصوص ہے خطاب (بیان وتقریر) کیساتھ، کتاب، خطوط اس میں داخل نہیں، دلیل اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل ہے وہ یہ کہ آپ اپنا خطبہ ہمیشہ حمد سے شروع فرماتے، الحمد للہ نحمدہ الخ اور خطبہ کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھتے تھے، اس کے بالمقابل خطوط کی ابتدار صرف بسملہ سے فرماتے، مثلاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم من محمد رسول اللہ الی ھرقل الخ اور صلحنامہ حدیبیہ میں ہے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لہ ذکرہ مولانا شبیر احمد العثمانی نقلاً عن الزرقانی، قلت قال الحافظ الذہبیؒ ان من برکۃ العلم ان ینسبلہ الی قائلہ ۱۲

ھذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللہ وغیرہ وغیرہ۔

۵ـــ حمد سے مقصود نفس ذکر ہے نہ کہ مخصوص لفظ حمد جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں تصریح ہے کل امر ذی بال لم یبدأ بذکر اللہ فہو اقطع و ابتر، اور نفس ذکر بسملہ سے حاصل ہوگیا

۶ـــ حمد کہتے ہیں صفاتِ کمالیہ کے اظہار کو اور یہ معنی یقیناً الرحمن الرحیم میں حاصل ہوگئے، یہ جواب حضرت شیخ کے والد مولنا محمد یحیٰی صاحب کو پسند تھا۔

فائدہ :- علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ جو حضرات مصنفین ابتداء بالبسملہ والحمدلہ کی روایات میں تطبیق دیتے ہیں کہ ایک جگہ ابتداء حقیقی اور ایک جگہ ابتداء اضافی مراد ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث بسملہ و حمدلہ الگ الگ دو حدیثیں نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تعارض مان کر یہ جواب دیا جائے بلکہ ایک ہی روایت ہے جس کے اندر اضطراب ہے بعض رواۃ حمدلہ کو اور بعض رواۃ بسملہ کو ذکر کرتے ہیں۔

کتاب الطہارۃ

مصنف رحمہ اللہ نے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ کو ذکر کیا جس کی وجہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے وہ یہ کہ یہ کتاب سنن کے قبیل سے ہے اور سنن انواع کتب حدیث میں سے اس نوع کو کہتے ہیں جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب پر ہو، اور چونکہ حضرات فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں، اس لئے امام ابوداؤد نے اپنی اس سنن کو کتاب الطہارۃ سے شروع فرمایا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ فقہاء کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تخلیق عبادت کے لئے ہوئی ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون، الآیۃ اور ام العبادات و جامع العبادات صلوٰۃ ہی ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ واقام الصلوٰۃ الخ اس میں آپ نے تمام ارکان پر نماز کو مقدم کیا ہے، اور نماز کے لئے کچھ شرائط ہیں جنمیں اقوی شرط طہارۃ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شرط ہمیشہ مشروط پر مقدم ہوا کرتی ہے بوجہ موقوف علیہ ہونے کے، اس لئے حضرات فقہاء اور اصحاب سنن اپنی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔

کتاب اور باب کی اصطلاح

بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مسائل کا اعتبار بحیثیت جنس کیا جائے یعنی جنس مسائل بیان کرنا پیش نظر ہو تو اس کو کتاب[1] سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے

[1] کتاب اور باب کی اصطلاح کا استعمال زمانہ تابعین سے ہے جیسا کہ صاحب منہل نے بیان کیا ہے۔

کہ جنس متعدد انواع کو جامع ہوتی ہے اور کتاب کے معنی بھی لغۃً جمع ہی کے ہیں، اور اگر مسائل کا اعتبار بنوعہا کیا جائے یعنی صرف ایک نوع کے مسائل کو بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باب سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ باب کے معنی بھی ایک لغت میں نوع کے آتے ہیں اور اگر بعض جزئیات کو ماقبل سے ممتاز کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ ماقبل سے مفصول اور جدا ہے، ان تینوں کے درمیان آپس نسبت ایسے ہی سمجھئے جیسا کہ مناطقہ کے یہاں جنس، نوع اور صنف[1] کے درمیان ہے، یعنی جنس عام، جیسے الحیوان، نوع خاص جیسے الانسان، اور صنف اخص، جیسے الانسان الرومی ایسے ہی کتاب عام، باب خاص اور فصل اخص ہے۔

طہارۃ کے معنی اور اقسام

طہارۃ مصدر ہے طہر یطہر کا نصر اور کرم[2] سے، اس کے معنی لغوی ہیں النظافۃ والتنزہ عن الاقذار والادناس یعنی گندگی اور میل کچیل سے پاک وصاف ہونا، اور شرعاً طہارۃ کہتے ہیں، ازالۂ حدث یا خبث کے لئے قاعدۂ شرعیہ کے مطابق احد المطہرین (ای الماء والتراب) کو استعمال کرنا۔ تو طہارۃ کی دو قسمیں ہوئیں، ۱۔ ازالۂ حدث ۲۔ ازالۂ خبث، پھر اول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ عن الحدث الاصغر جس کو وضو کہتے ہیں، ۲۔ عن الحدث الاکبر جس کو غسل کہتے ہیں، یہاں پر مطلق اور جنس طہارۃ مراد ہے اس لئے کہ مصنفؒ کا مقصود دونوں کو ذکر کرنا ہے، چنانچہ قسم اول سے فارغ ہو کر قسم ثانی کو بیان کریں گے۔

صوفیہ کے یہاں طہارۃ کی چند قسمیں ہیں، امام غزالی رحؒ فرماتے ہیں اس کی چار قسمیں ہیں، ۱۔ تطہیر الظاہر عن الحدث والخبث، ۲۔ تطہیر الجوارح عن الحرام، ۳۔ تطہیر القلب عن الرذائل، ۴۔ تطہیر السر عما سوی اللہ تعالیٰ یعنی اندرونِ قلب کو غیر اللہ کے تعلق سے پاک کرنا۔ ؎ پاک کن قلب مرا تو از خیال غیر خویش، وقال ابو الطیب۔

عذل العواذل حول قلبی التائہ

وھوی الاحبۃ منہ فی سودائہ

باب التخلی عند قضاء الحاجۃ

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے طہارۃ کی ابتداء آداب استنجاء کیساتھ کیوں فرمائی؟ جواب یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرام

---

[1] صنف کہتے ہیں اس نوع کو جو مقید ہو کسی قید کیساتھ، جیسے الانسان الرومی [2] ابوداؤد کی شرح غایۃ المقصود میں اس کو باب نصر و ضرب سے لکھا ہے۔ بظاہر یہ کتابت کی غلطی ہے صحیح لفظ ضرب نہیں قرب ہے، حضرت نے بذل میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔

۔نے لکھا ہے کہ وضوء اور غسل سے پہلے قضاء حاجۃ سے فارغ ہونا اولی اور مستحب ہے، سو جب یہ بات ہے تو مناسب ہوا کہ طہارۃ کی ابتداء آداب استنجاء ہی سے کیجائے تاکہ ترتیب ذکری ترتیب خارجی کے مطابق ہو جائے ہم نے پوری کتاب کو دیکھنے سے یہی اندازہ لگایا ہے کہ مصنف علام رحمہ اللہ تعالیٰ ابواب کی ترتیب قائم کرنے میں وجود خارجی کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہیں جو بہت ہی مناسب طریقہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ طہارۃ کا وجوب آدمی سے اس وقت متعلق ہوتا ہے جب پہلے سے ناقض طہارۃ موجود ہو ورنہ بغیر اس کے تحصیل حاصل ہے، اور نواقض وضوء میں کثیر الوقوع چیز خارج من السبیلین یعنی بول و براز ہیں، تو اس موجب وضو کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان ابواب کو پہلے لایا گیا۔

مصنف رحؒ نے آداب خلاء بیان کرنے کے لئے تقریباً پچیس باب منعقد فرمائے ہیں۔ اور ان سب میں آداب استنجاء کو بیان کیا ہے، ابن العربی رحؒ نے عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی میں استنجاء کے تیس آداب ذکر فرمائے ہیں سبحان اللہ! ہماری شریعت محمدیہ کتنی جامع شریعت ہے کہ اس میں استنجاء جیسی معمولی چیز کے لئے اس قدر آداب ہیں۔ اللهم اجعلنا متأدبين بأداب الشريعة على صاحبها افضل الصلوة والتحية۔

یہاں پر مصنف نے سب سے پہلے جو ادب بیان کیا ہے وہ تخلی ہے یعنی استنجاء کے لئے خلوت و تنہائی اختیار کرنا، زمانۂ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ بلا تکلف ایک دوسرے کے سامنے بیٹھکر قضاء حاجۃ کرتے تھے اور آپس میں باتیں بھی کرتے رہتے تھے، جیسا کہ یہ مضمون پانچ چھ باب بعد ایک حدیث میں آرہا ہے، اسلامی تعلیمات نے آکر اس کو ختم کیا۔

نیز جاننا چاہئے کہ اسی سلسلہ کا ایک اور باب کتاب میں آگے آرہا ہے، باب الاستتار فی الخلاء، یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں، تخلی مستقل ادب ہے اور تستر مستقل ادب ہے، تخلی حاصل ہوگی انتقال مکانی اور تباعد عن الناس سے کہ آبادی سے دور ہٹا جائے، اور استتار کے لئے ابعاد ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آبادی سے بھی ہے، چنانچہ استنجاء کے لئے آباد جگہ کے علاوہ کوئی خالی مکان نہو تو اسی جگہ پردہ قائم کرنا ہوگا، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں۔

۱۔ عن المغيرة بن شعبة، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں بیان فرمائی ہیں ایک حضرت مغیرہ بن شعبہ رضؓ کی دوسری حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ کی، دونوں کا مضمون ایک ہی ہے، البتہ دوسری حدیث میں تھوڑی سی زیادتی ہے جو معلوم ہو جائے گی۔

قولہ کان اذا ذهب المذهب. یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجۃ کے لئے جاتے تو دوری اختیار فرماتے یعنی آبادی اور لوگوں سے، اب یہ کہ آپ کتنی دوری اختیار فرماتے، اس حدیث میں مذکور نہیں ہے، اس سے اگلی حدیث میں مقدار بُعد کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں ہے حتی لايراه احد. کہ اتنی دوری اختیار فرماتے کہ لوگوں کی نظروں سے

اوجھل ہوجائیں اور استنجار کے وقت کسی کی نظر نہ پڑے، معارف السنن میں جمع الفوائد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اس بُعد کی مقدار میلین کیساتھ بیان کی ہے یعنی دو میل کے قریب۔

اب یہ کہ اس ابعاد کی حکمت کیا ہے، علمائے نے لکھا ہے کہ گو تستر یعنی لوگوں سے پردہ اور تنہائی آبادی میں بھی حاصل ہو سکتی ہے، لیکن دور جانے میں یہ فائدہ ہے کہ اطمینان سے اور کھل کر فارغ ہو سکے گا، اگر قریب میں لوگ ہوں گے تو اخراج ریح میں تأمل ہوگا اور حیا آئے گی، نیز آبادی والوں کی بھی اس میں مصلحت ہے، گندگی ان سے دور رہے گی، گو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات رائحۂ کریہہ سے محفوظ تھے بلکہ آپ کے خصائص میں سے یہ بات منقول ہے کہ آپ کا فضلہ زمین پر پڑا ہوا نہیں دیکھا گیا، زمین اس کو نگل لیتی تھی۔

قولہ ابعد یہ فعل متعدی ہے جس کو مفعول کی احتیاج ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت یہ ہو سکتی ہے ابعد نفسہ عن الناس، اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ اَبْعَدَ یہاں پر فعل لازم کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، ای بعد عن الناس اور فعل متعدی کو لازم کی جگہ بعض مرتبہ مبالغۃً استعمال کیا جاتا ہے، جیسے زید یعطی، یعنی زید خوب بخشش کرتا ہے، ایسے ہی یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ دوری اختیار فرماتے تھے، المذھب، میں دو احتمال ہیں یا مصدر میمی ہے یا ظرف مکان ہے، اور الف لام بہر حال عہد خارجی ہے، یعنی جب آپ جاتے مخصوص جانا اور مخصوص جانے سے مراد قضاً حاجۃ کے لئے جانا ہے، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا جب آپ جاتے جانے کی جگہ جس سے مراد بیت الخلاء ہے۔ شراح نے لکھا ہے کہ لفظ مذہب عرفاً بیت الخلاء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح لفظ خلاء، مرفق، مرحاض اور کنیف سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

اس حدیث سے مصنف نے ترجمۃ الباب یعنی تخلی کو ثابت کیا ہے، اس حدیث میں گو لفظ تخلی موجود نہیں ہے لیکن یہ معنی مصنفؒ نے اَبْعَدَ سے نکالے ہیں کہ دوری اختیار کرنے سے آپ کا مقصود خلوت حاصل کرنا تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے کبھی تو صریح یعنی لفظاً و معنیً ہوتی ہے اور کبھی مناسبت صرف معنیً ہوتی ہے یعنی بطریق استنباط، تو یہاں پر ایسا ہی ہے اور اگر مصنف یہاں پر بجائے تخلی کے باب الابعاد یا باب التباعد عند الحاجۃ قائم فرماتے، جیسا کہ بعض مصنفین امام نسائی و ابن ماجہ نے کیا ہے تو مطابقت لفظاً و معنیً ہر طرح ہو جاتی، لیکن اس صورت میں ترجمۃ الباب میں کوئی دقت اور باریکی نہ ہوتی، اب ایک استنباط کی شان پیدا ہو گئی ہے، امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے باب ماجاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ذھب المذھب ابعد، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی باریکی نہیں ہے سادگی ہے، صحاح ستہ میں سب سے زیادہ آسان اور سیدھے سادے تراجم جامع ترمذی کے ہیں۔

صحاح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ

مولینا انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں، جیسا کہ عرف الشذی میں ہے کہ صحاح ستہ میں سب سے اعلیٰ تراجم تو صحیح بخاری کے ہیں وہ اس معاملہ میں سبّاق الغایات ہیں، اور بخاری کے بعض تراجم اس قدر باریک اور دقیق ہیں کہ محیر العقول واقع ہوئے ہیں، شراح بخاری کو تراجم بخاری حل کرنے کے لئے مستقل اصول مرتب کرنے پڑے۔ چنانچہ حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ نے مقدمہ لامع میں تقریباً ستر اصول بیان فرمائے ہیں، غرضیکہ بخاری کے تراجم سب سے اعلیٰ ہیں، اور اس کی بہن یعنی صحیح مسلم اس کا حال یہ ہے کہ تراجم ندارد، نہ ایسے نہ ویسے، گو کتاب فی الواقع مضمون کے لحاظ سے مبوّب و مرتب ہے، لیکن عناوین اور تراجم ابواب انھوں نے از خود قائم نہیں کئے بعد میں شراح کو قائم کرنے پڑے، اور اس کے بعد درجہ ہے نسائی کے تراجم کا، اس کے تراجم بھی کافی دقیق اور وزنی ہیں کبھی تو ان کا ترجمہ بخاری کے ترجمہ سے بالکل ہی ملجاتا ہے، غرضیکہ اس کے تراجم کا حل کرنا بھی کافی محنت طلب ہے، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے سنن ابوداؤد کے تراجم کا، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے ترمذی کے تراجم کا، عرف الشذی میں اتنا ہی لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ سنن ابن ماجہ کے تراجم بھی بہت صاف اور واضح ہیں۔

۲- عن جابر بن عبد اللہ قال کان اذا اراد البراز الخ براز با کے فتحہ اور کسرہ دونوں کیساتھ آتا ہے، اس کے معنی وسیع اور کھلے میدان کے ہیں، ابن الاثیر الجزری کہتے ہیں کہ اصلی معنی تو اس کے یہ ہیں، لیکن پھر بعد میں قضاء حاجۃ سے کنایہ ہوگیا ہے، اس لئے کہ لوگ ایسے میدان میں قضاء حاجۃ کرتے ہیں جس طرح کہ خلاء دراصل مکان خالی کو کہتے ہیں اور پھر اس کو بنا بر محل قضاء حاجۃ میں استعمال کرنے لگے، اس مناسبت سے کہ لوگ قضاء حاجۃ خالی جگہ کرتے ہیں، یہ جو ہم نے کہا کہ براز میں دونوں حرکت فتحہ اور کسرہ جائز ہے یہ جوہری اور صاحب قاموس کی رائے ہے، لیکن خطابی مشہور شارح حدیث نے یہاں پر کسرہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ براز بالکسر تو باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی مبارزت یعنی لڑائی میں مقابلہ کے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے جوہری نے لکھا ہے کہ براز بالکسر کے دونوں معنی آتے ہیں، مبارزت و مقابلہ اور غائط یعنی انسان کے بدن سے جو فضلہ نکلتا ہے لہٰذا براز مشترک ہوا دونوں معنی میں

دفع تعارض بین الروایات الواردۃ فی الباب

حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو عادت شریفہ بیان کی گئی ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی بیت حفصہ والی روایت جو باب الرخصۃ فی استقبال القبلۃ میں آرہی ہے وہ اس کے خلاف ہے اس سے آپ کا مکان کے اندر قضاء حاجۃ کرنا ثابت ہو رہا ہے، حضرت نے بذل میں اس کی دو توجیہیں لکھی ہیں یا تو یہ کہا جائے آپ کی عادت دور جانے کی بناء الکنف فی البیوت سے پہلے کی تھی

یعنی جب گھروں میں بیت الخلاء نہیں ہوتے تھے پھر بعد میں جب گھروں میں بیوت الخلاء بننے شروع ہو گئے تو آپ
نے اس ابعاد کو ترک فرما دیا، اور یا یہ کہا جائے کہ یہ عادتِ شریفہ جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کا تعلق سفر سے
ہے، یعنی سفر میں جہاں منزل اور پڑاؤ ہوتا تھا اس وقت قریب میں استنجاء نہ فرماتے تھے بلکہ فاصلے پر جا کر استنجاء
فرماتے تھے، حضر میں یہ عادت نہ تھی۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ مصنفؒ کی غرض جمع روایات و تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ وہ ترجمۃ الباب کو
ثابت کرنے کے لئے ایک ہی حدیث کے ذکر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے اپنی اس عادت کی تصریح
اس رسالہ میں کی ہے جو اہل مکہ کے نام ہے، جس کا ذکر مقدمۃ الکتاب میں آچکا ہے اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ
اگر میں کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاؤں گا تو کسی کلمہ یا کلام کی زیادتی کی وجہ سے ہوگا، چنانچہ یہاں پر حدیث
ثانی میں ایک زیادتی ہے، یعنی مقدار ابعاد جو حدیث اوّل میں نہ تھی، اس لئے دوسری حدیث لائے، لیکن یہاں
پر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر مصنف ایک باب میں بلا ضرورت و فائدہ کے ایک سے زائد حدیث لانا نہیں چاہتے تو
اس کی ایک شکل یہ تھی کہ صرف حدیثِ ثانی کو ذکر فرما دیتے جس میں زیادتی فائدہ ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے
کہ دراصل حدیثِ ثانی حدیثِ اوّل کے اعتبار سے ضعیف ہے اسلئے مصنفؒ نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ قوی کو چھوڑ کر ضعیف
پر اکتفاء کیا جائے، اس لئے اصالۃً تو بوجہ قوت کے حدیثِ اوّل کو ذکر کیا، اور حدیثِ ثانی جس میں ضعف تھا تائید اور
شاہد کے درجہ میں لے آئے اور شواہد میں ضعیف حدیثیں بھی چل جاتی ہیں، ضعف کی وجہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

سند سے متعلق بعض امور و اصطلاحات

قولہ حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ، جاننا چاہئے کہ گذشتہ سال آپ نے مشکوٰۃ شریف میں صرف متونِ احادیث
کو پڑھا ہے، مشکوٰۃ شریف اسانید سے خالی ہے انہوں نے صرف متونِ احادیث کو لیا ہے اسانید کو حذف کر دیا ہے
اسی لئے مشکوٰۃ کا شمار تعالیق میں کیا جاتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ کتب حدیث مختلف الانواع ہیں، ہر نوع کا نام
الگ الگ ہے، بہر حال یہاں دورہ کی کتابوں میں متونِ احادیث کو اسانید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو یہاں پر
ایک مستقل کام بڑھ گیا یعنی اسانید کا سمجھنا اور ان کی اصطلاحات وغیرہ جاننا اور یہ کہ ان کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

سو یہاں پر حدثنا کے قائل امام ابوداؤد ہیں، اور اس کے ناقل امام ابوداؤد کے شاگرد ابو علی لؤلؤی ہیں،
اور عبد اللہ بن مسلمہ مصنفؒ کے استاذ ہیں، ابتداء سند میں حدثنا اور اخبرنا پورا لکھا جاتا ہے، اور اثناء سند میں اختصار
کر کے حدثنا کو ثنا یا نا لکھتے ہیں اور اخبرنا کو انا لکھتے ہیں، نیز درمیان میں نا سے پہلے قال بھی محذوف ہوتا ہے،
جو لکھنے میں نہیں آتا ہے، لیکن پڑھنا ضروری ہے، لہٰذا اس سند کو اس طرح پڑھیں گے، حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ
قال، حدثنا عبد العزیز، نیز ہر سند کو وبہ قال سے شروع کیا جائے جو مخفف ہے وبالسند المتصل منا الی المصنف

کا اس اضافہ کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ ہر حدیث کی سند مکمل ہو جائے کیونکہ کتاب میں تو سند صرف مصنفؒ سے شروع ہو رہی ہے، اب سند کے شروع کا حصہ یعنی ہم سے لیکر مصنفؒ تک لانے کی ضرورت ہے تو اس عبارت سے سند کے اس حصۂ غیر مذکورہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور ہر استاذ و مدرس اپنی سند شروع سے لیکر مصنف کتاب تک پہلے روز سبق میں بیان کر ہی دیتا ہے اور ہماری اور آپ کی سند ہر حدیث میں مصنف کتاب تک ایک ہی ہے، اس لئے ہر حدیث کے شروع میں مصنف کی سند سے پہلے وبہ قال پڑھنا تکمیل سند کے لئے کافی ہے، اور اگر کوئی شروع سند میں اس جملہ کو نہ بھی پڑھے تو کم از کم ذہن میں تو یہ بات ہونی ہی چاہیے۔

لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد

نیز جاننا چاہیئے کہ لفظ ابن ماقبل کی صفت اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور چونکہ موصوف صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے تو جو اعراب ابن سے پہلے والے اسم کا ہوگا وہی اعراب لفظ ابن کا ہوگا، جیسے یہاں عبد اللہ بن مسلمۃ میں ابن عبد اللہ کی صفت ہے، اور عبد اللہ فاعل ہونیکی بناء پر مرفوع ہے اسی طرح ابن بھی مرفوع ہوگا، اور مسلمۃ ابن کا مضاف الیہ ہے اور سب ہی جگہ ابن کا مابعد مضاف الیہ ہوتا ہے، لہذا اس پر مضاف الیہ والا اعراب پڑھا جائیگا۔

نیز ابن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو اور اس سے پہلا اسم منون ہو تو اس کی تنوین ساقط ہو جاتی ہے، جیسے: مسدَّدُ بنُ مُسَرْهَدٍ میں مسدد منون تھا لیکن ابن کی وجہ سے تنوین ساقط ہو جائیگی، اس کو مُسَدَّدُ بنُ مُسَرْهَدٍ پڑھیں گے اور اسی طرح ابن کا الف کتابت سے حذف کر دیا جاتا ہے، اِلّا یہ کہ شروع سطر میں واقع ہو اور اگر علمین متناسلین کے درمیان واقع نہ ہو تو وہاں ابن کا الف لکھا جاتا ہے اور ابن سے ماقبل جو تنوین ساقط ہوتی ہے وہ بھی ساقط نہ ہوگی بلکہ پڑھی جائے گی جیسے حَ: ثنا عَبْدُ اللہ بنُ مَالِكٍ ابنُ بُحَيْنَةَ، یہاں پر دوسرا ابن علمین متناسلین کے درمیان واقع نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ مالک عبد اللہ کے والد ہیں اور بحینہ عبد اللہ کی والدہ ہیں یعنی مالک کی زوجہ تو مالک اور بحینہ آپس میں متناسلین نہیں ہیں بلکہ زوجین ہیں، اور ابن بُحَيْنَة میں لفظ ابن ماقبل یعنی مالک کی صفت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو اسم ہے یعنی عبد اللہ کی صفت ہے، گویا عبد اللہ کی دو صفتیں ہوئیں ایک یہ کہ وہ ابن مالک ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ابن بحینہ ہیں، یہاں پر مالک کے بعد ابن کا الف لکھا جائے گا گو پڑھا نہیں جائے گا، نیز مالک سے تنوین بھی ساقط نہیں ہوگی، یہ لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد ہیں جن کا جاننا ایک طالب حدیث کے لئے لابدی ہے ورنہ ہمیشہ پڑھنے اور لکھنے میں خطا کھائے گا۔ لہذا خوب سمجھ لینا چاہیے، عبارتِ حدیث کا صحیح پڑھنا انتہائی ضروری ہے، من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار کے ذیل میں اصمعیؒ لکھتے ہیں کہ مجھے اس حدیث کی بناء پر اس طالب علم کی طرف سے بڑا خطرہ اور

خوف رہتا ہے جو عبارتِ حدیث کو قواعد کے خلاف پڑھے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قواعد کے مطابق تلفظ فرمایا تھا، اور وہ اس کے خلاف پڑھ کر آپ کی طرف منسوب کر رہا ہے۔

تحدیث واخبار وغیرہ الفاظ میں فرق کی بحث

اب یہاں سند حدیث کی ایک خاص اصطلاح کا جاننا ضروری ہے وہ یہ کہ حدثنا اور اخبرنا میں کیا فرق ہے؟ اس لئے کہ کبھی یہ آتا ہے اور کبھی وہ، جواب یہ ہے کہ اخبار و تحدیث کے درمیان لغۃً تو کوئی فرق نہیں ہے، محدثین کی اصطلاح میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کی دو جماعتیں ہیں، متقدمین اور متاخرین، متقدمین اور اکثر علماء ان دونوں کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، بعض اصحابِ درس نے ائمہ اربعہ کا یہی مسلک لکھا ہے یعنی عدم الفرق اور متاخرین ان دونوں کا مفہوم جدا جدا بیان کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حدثنا تو اس وقت کہا جائے گا جب استاذ نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور اگر اس کا برعکس ہو کہ شاگرد پڑھے اور استاذ بغور سنے تو اس کے لئے لفظ اخبرنا استعمال ہوتا ہے تو متاخرین کے یہاں دونوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

امام بخاری کا شمار بھی متقدمین میں ہے اسی طرح امام زہریؒ اور امام مالکؒ، امام بخاریؒ نے تو اسی مقصد کے لئے کتاب العلم میں ایک باب قائم کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ باب ہے باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبأنا، اور متاخرین جو ان الفاظ میں فرق کے قائل ہیں ان میں امام مسلمؒ وامام نسائیؒ خاص طور سے قابل ذکر ہیں جیسا کہ شراح نے لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی حال ہمارے امام ابو داؤد کا ہے وہ بھی محض اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے بعض مرتبہ حار تحویل لاتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہاں پر وہ ہے جس کو بعض کہتے ہیں کہ سماع من لفظ الشیخ میں تو مطلق اخبرنا وحدثنا استعمال کرنا چاہئے اور اگر تلمیذ قرأت کرے تو اس وقت اخبرنا قراءۃً علیہ اور حدثنا قراءۃً علیہ کہنا چاہئے، حاصل یہ کہ مطلق اخبار و تحدیث تو سماع من لفظ الشیخ کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اگر شاگرد استاذ پر قرأت کرے تو وہاں اخبرنا وحدثنا کیساتھ قراءۃً علیہ کا اضافہ کیا جائے گا۔ ایک قول یہاں پر یہ ہے کہ بعض مورخین (قیل ومنہم الامام النسائی) اخبار ہو یا تحدیث بوقت روایت اسکا استعمال اسوقت صحیح ہے جبکہ شیخ نے اسماع کا قصد بھی کیا ہو لہذا اگر کوئی طالب کسی محدث کی مجلس میں تبعاً شریک ہو جائے اور اس شیخ نے اس طالب کو اسماع کا قصد نہ کیا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس طالب کو حدثنا یا اخبرنا کہنے کا حق نہیں ہے کما فعل ابو داؤد قرئ علی الحارث بن مسکین وانا شاہد وکذا الامام النسائی والبسط فی الفیض السمائی۔

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ سماع من لفظ الشیخ جس کو متاخرین تحدیث کہتے ہیں اور قراءۃ علی الشیخ جس کو اخبار کہتے ہیں، دونوں میں مرتبہ کے اعتبار سے کون افضل ہے؟ سو اکثر محدثین کی رائے یہ ہے کہ تحدیث اخبار سے افضل ہے اور امام اعظمؒ وغیرہ بعض فقہاء کا مذہب اسکے برعکس ہے یعنی اخبار اولیٰ ہے تحدیث سے، اور تیسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ یہ دونوں مرتبے میں مساوی ہیں، اور یہی قول امام بخاریؒ کا بتایا جاتا ہے۔

تحمّلِ حدیث کے طرق

جاننا چاہئے کہ حدثنا اخبرنا انبأنا کے علاوہ اور بھی الفاظ آتے ہیں، ان سب کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ یہ معلوم ہو کہ تحملِ حدیث کے کتنے طرق ہیں اس لئے کہ ہر طریقِ تحمل کے لئے طریق تعبیر[1] الگ ہے، سو دو کا بیان تو آچکا ہے۔ ۱۔ سماع من لفظ الشیخ ۲۔ قراءۃ علی الشیخ تیسرا طریق ہے الاجازۃ من الشیخ مشافہۃ یعنی باقاعدہ پڑھنا تو کسی کی جانب سے نہ پایا جائے نہ استاذ کی جانب سے نہ شاگرد کی جانب سے، بس صرف کوئی شیخ کسی طالبِ حدیث کو بالمشافہہ روایتِ حدیث کی اجازت دیدے اس کے لئے بوقت روایت لفظ انبأنا استعمال ہوتا ہے۔

چوتھا طریق المناولۃ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کسی طالب کو اپنی اصل سماع یعنی وہ کتاب جس میں اس کی مسموعات (روایات) لکھی ہوئی ہیں بعینہ وہ یا اس کی نقل دیدے روایت کی اجازۃ کیساتھ کہ میری طرف سے تم کو اس کی روایت کرنیکی اجازت ہے یا بغیر اجازت کے اور اس صورت میں بوقتِ روایت کہا جائے گا حدثنی فلان مناولۃً یا ناولنی فلان

پانچواں طریقِ تحمل الکتابۃ والمکاتبۃ[2] ہے یعنی شیخ کسی طالب کو کوئی حدیث خود لکھکر یا کسی سے لکھوا کر دیدے جس کو دی جا رہی ہے خواہ وہ حاضر ہو کہ لکھ کر اس کے حوالہ کر دے یا غائب ہو کہ لکھکر اس کے پاس بھیجدے اس کی پھر دو قسمیں ہیں کتابۃ مجردہ اور دوسری مقرونہ بالاجازۃ۔ چھٹا طریق تحمل وہ ہے جس کو اصطلاح میں الوجادۃ کہتے ہیں، وجادہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی طالب حدیث کو کسی محدث کی کوئی کتاب جس میں حدیثیں لکھی ہوئی ہوں کسی طرح حاصل ہو جائے اس کے لئے طریق تعبیر وجدتُ فی کتاب فلان یا فی اصل فلان ہے۔

فائدہ یہ معلوم ہو ہی چکا کہ یہ تعبیرات کا فرق متاخرین کے یہاں ہے؛ اور متقدمین کے یہاں طرق تحمل تو یہی ہیں جن کا بیان اوپر آیا لیکن ان کے یہاں طریق تعبیر ہر ایک کا مختلف اور جدا نہیں ہے

شرح السند

حدثنا عبدالعزیز یعنی ابن محمد، یہ عبدالعزیز بن محمد الدراوردی کے ساتھ مشہور ہیں، دراورد خراسان میں ایک قریہ ہے، یہ راوی متکلم فیہ، سیئ الحفظ ہے، بخاری کے رواۃ میں سے ہے لیکن امام بخاریؒ نے ان کی روایت کو منفرداً نہیں لیا ہے بلکہ مقروناً بغیرہ لیا ہے یہاں پر یہ چیز سمجھنے کے لائق ہے کہ یعنی کا اضافہ کیوں کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ حضرات محدثین کی غایۃ احتیاط ہے کہ راوی نے اپنے استاذ سے جتنا لفظ سنا تھا اس کی طرف سے صرف اتنا ہی نقل کیا اور جو چیز اس کے نزدیک محتاج وضاحت تھی، اپنی طرف سے اس نے اس وضاحت کو جلا کر کے بیان کیا تاکہ شاگرد

---

[1] یعنی بوقت روایۃ اسلئے کہ روایتِ حدیث تحملِ حدیث کے بعد ہی ہوتا ہے اور تحمل کے طرق چونکہ مختلف ہیں اس لئے اسی کے لحاظ سے روایت میں الفاظ لائے جاتے ہیں کبھی حدثنا اور کبھی اخبرنا وغیرہ۔ [2] اس پر دوسرے باب میں مزید کلام آرہا ہے۔

اور استاذ کے الفاظ مخلوط نہوں. حاصل یہ کہ عبداللہ بن مسلمہ نے اپنے استاذ عبدالعزیز کا نام بغیر نسب کے بیان کیا تھا. ان کی ولدیت نہیں بیان کی تھی تو اب مصنفؒ اپنی طرف سے یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ میرے استاذ عبداللہ بن مسلمہ کی مراد عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد ہے یعنی کے لغوی معنی یُرید کے ہیں اس میں جو ضمیر فاعل ہے وہ عبداللہ بن مسلمہ کی طرف راجع ہے اور اس یعنی کے قائل مصنفؒ ہیں. مصنف کہہ رہے ہیں عبداللہ بن مسلمہ مراد لیتے ہیں عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد۔

عن ابی سلمۃ . یہ ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں جن کا فقہاء سبعہ[1] میں شمار ہے ان کے نام میں اختلاف ہے. بعضوں نے کہا ابوسلمہ ہی نام ہے. بعض مرتبہ کنیت ہی نام ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے ، وقیل اسماعیل، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ شیخ سراج احمد سرہندی شارح ترمذی کو وہم ہوا. ان سے اس راوی کی تعیین میں غلطی ہوگئی. انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد منصور بن سلمہ ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ منصور بن سلمہ طبقۂ عاشرہ میں سے ہیں ان کی صحابی سے تو کیا تابعی سے بھی ملاقات نہیں ہے ، پھر یہاں صحابی سے کیسے روایت کر رہے ہیں. دوسرے یہ کہ منصور بن سلمہ سنن ابوداؤد کے رواۃ میں سے نہیں ہیں، مسدد بن مسرھد. یہ اونچے درجہ کے محدث ہیں ، امام ابوداؤد ان سے اس سنن میں بہت کثرت سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بصرہ میں سب سے پہلے مُسنَد جو حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب ہے. انھوں نے ہی تصنیف فرمائی . ان کا سلسلۂ نسب بھی بہت عجیب وغریب سا ہے جو بذل میں مذکور ہے اور ان اسمار کی ایک خاصیت بھی لکھی ہے کہ اگر ان ناموں کو کسی کاغذ پر لکھ کر تعویذ کے طور پر محموم یعنی بخار زدہ کے گلے میں ڈال دیا جائے تو بہترین عمل ہے. بخار اتر جاتا ہے. ہمارے استاذ محترم ناظم صاحب (حضرت مولٰنا اسعد اللہ صاحب) نور اللہ مرقدہٗ بڑے ادیب اور ظریف الطبع تھے، وہ سبق میں فرماتے تھے مسدد کا سمہ مسدد. یعنی مسدد واقعی اسم با مسمٰی ہیں دراصل مسدد کے معنی مُصلَح اور اصلاح کردہ کے ہیں اسلئے ایسا فرمایا، عن ابی الزبیر ان کا نام محمد بن مسلم بن تدرس المکی ہے، ان کا شمار مدلسین میں ہے اور یہاں وہ بطور عنعنہ روایت کر رہے ہیں اس لئے اس روایت میں ضعف ہے، ضعف کی ایک اور بھی وجہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عبدالملک راوی کثیر الوہم ہے اسی لئے یہ حدیث سنداً حدیث اوّل سے کمزور ہے ، امام ابوداؤد نے اگرچہ اس روایت پر سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذریؒ نے اسماعیل بن عبدالملک کی بنا پر نقد فرمایا ہے. اور ماسکت علیہ ابوداؤد ایک مستقل علمی بحث ہے. جو مقدمہ میں گذر چکی ہے ۔ الحمدللہ. باب اول پر کلام پورا ہوا. اس باب میں بہت سی اہم مفید اور ضروری اصطلاحات اور ابتدائی بحثیں آئی ہیں یہ سب چیزیں قابل حفظ ہیں۔

---

[1] یعنی سعید بن المسیب، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عروۃ بن الزبیر، خارجۃ بن زید بن ثابت، ابوسلمۃ بن عبدالرحمن بن عوف، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبۃ ابن مسعود، سلیمان بن یسار ۱۲ (تدریب ج۲ ص۲۴۲) وقیل سالم بن عبداللہ بن عمر بدل ابی سلمۃ بن عبدالرحمن (معارف السنن ج۱ ص۱۳۵)

باب الرجل یتبوّأ لبوله

یہ آداب استنجاء کے سلسلہ کا دوسرا باب آیا ہے جس کا تعلق بول سے ہے اور پہلے باب کا تعلق براز سے تھا جیساکہ تقابل کا تقاضا ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلے باب میں جو ادب مذکور ہے یعنی تخلی وہ عام اور مشترک ہے اس کا تعلق بول و براز دونوں سے ہے اور اس باب سے مقصود ایک دوسرا ادب بیان کرنا ہے، یعنی نرم زمین اختیار کرنا اس کا تعلق خاص بول سے ہے، پہلا ادب مشترک تھا اور یہ دوسرا ادب مختص بالبول ہے یتبوأ بمعنی ٹھکانا اور جگہ حاصل کرنا، اسی سے مباءۃ بھی ہے جس کے معنی منزل کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ پیشاب کے لئے آدمی کو مناسب جگہ اختیار کرنی چاہئے، چنانچہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ پیشاب مکان دمث یعنی رخوہ اور نرم زمین میں کرنا چاہئے تاکہ رشاش البول سے حفاظت رہے۔

اب یہاں ایک مسئلہ کی بات پیدا ہوگئی وہ یہ کہ رشاش البول کا حکم کیا ہے؟ سو ابن رسلانؒ شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب عدم العفو ہے بدن ہو یا ثوب لیکن امام نوویؒ نے عفو کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے حرج کی وجہ سے، اور ہمارا مذہب درمختار میں لکھا ہے کہ رشاش البول اگر بدن یا کپڑے پر پڑجائیں تو معاف ہے، لیکن اگر پانی میں ملجائیں تو معاف نہیں ہے، ماء قلیل ناپاک ہوجائے گا، وہ کہتے ہیں لان طہارۃ الماء اوکد یعنی پانی کی طہارۃ کا مسئلہ زیادہ اہم ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کی نجاست اس کے سیال ہونے کی وجہ سے متعدی ہے بخلاف ثوب اور بدن کے۔

حدیث الباب کی تشریح

حدیث الباب جس کا مضمون ابھی اوپر گذرا، کے راوی ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں اور یہ حدیث انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں ان کے استفسار پر بصرہ بھیجی جہاں ابن عباس مقیم تھے، استفسار کی صورت حال یہ ہوئی کہ ابن عباسؓ بصرہ میں حضرت علیؓ کی جانب سے والی بنا کر بھیجے گئے تھے انھوں نے وہاں پہنچنے کے بعد اہل بصرہ سے وہ حدیثیں سنیں جن کو اہل بصرہ ابوموسیٰ اشعریؓ سے سن کر روایت کرتے تھے تو ابن عباسؓ نے بعض ان احادیث کے بارے میں جو انھوں نے اہل بصرہ سے سنی تھیں ابوموسیٰؓ کی طرف مراجعت کی چنانچہ اس کے جواب میں ابوموسیٰؓ نے ابن عباسؓ کی طرف حدیث الباب لکھ کر بھیجی۔

مزید توضیح کے لئے جاننا چاہئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پہلے بصرہ میں خود ابوموسیٰ اشعریؓ کا قیام تھا، کیونکہ وہ اس وقت حضرت عمرؓ کی جانب سے وہاں کے عامل تھے، اہل بصرہ نے ابوموسیٰؓ سے جو حدیثیں

سنی تھیں وہ بظاہر اسی زمانہ قیام کی تھیں،

یہ تو ہوا حدیث الباب کا صحیح صحیح مفہوم صحیح ہم نے اس لئے کہا کہ بعض شراح سے یہاں لغزش ہوگئی، اور وہ یہ کہ انھوں نے فکان یحدث کو بجائے صیغۂ مجہول کے صیغۂ معروف پڑھا جس سے مضمون میں تغیر واقع ہوگیا، ایک بات یہاں پر رہ گئی کہ روایت کے جو الفاظ ہیں یسئلہ عن اشیاء اس سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ کا استفسار چند احادیث سے متعلق تھا اور یہاں جواب میں صرف ایک ہی حدیث مذکور ہے، اب اس میں دو احتمال ہیں، یا تو ابو موسیٰؓ ہی کی جانب سے جواب میں ایک حدیث آئی اور یا یہ کہ یہاں روایت کرنے میں راوی نے اختصار کردیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

قولہ فاتی دمثا. دمث کسر میم اور سکون میم دونوں کے ساتھ ہے لغۃً رخوہ یعنی نرم زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی جلدی سے جذب ہوجاتا ہے، اس کو پیشاب کے لئے اسی لئے اختیار فرمایا، نیز دمث کا اطلاق مجازاً اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نرم خو اور نرم مزاج ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وارد ہے دَمِثٌ لیس بالجافی ای کان لین الخلق فلیرتد اس کا مصدر ارتیاد ہے، اِرتاد یرتاد اِرتیاداً، اور مجرد میں، راد یرود رَوداً ور یاداً آتا ہے جس کے معنی طلب کرنے کے ہیں۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ پیشاب کے اندر تیزی اور شوریت ہوتی ہے جس سے دیوار کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے تو آپ نے دوسرے کی دیوار کی جڑ میں کیوں پیشاب کیا، ظاہر ہے کہ آپ کی شان سے یہ بعید ہے کہ آپ سے کسی کو نقصان پہنچے، اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔

۱۔ دیوار عادی تھی یعنی پرانی جو کسی کی ملک میں نہیں تھی، پھر کیا حرج ہے۔

۲۔ ہوسکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیوار سے ہٹ کر بیٹھے ہوں جہاں سے پیشاب دیوار کی جڑ تک نہ پہنچ سکے لیکن راوی نے قرب کی وجہ سے اس کو مجازاً فی اصل جدار سے تعبیر کردیا۔

۳۔ ہوسکتا ہے آپ کو مالک کی رضامندی حاصل ہو، اذن مالک کے بعد کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

۴۔ وہ منہدم مکان کی ٹوٹی پھوٹی دیوار تھی جسے کھنڈر کہتے ہیں، پھر کیا نقصان ہے۔

الروایۃ بالکتابۃ

نیز اس حدیث سے اصولِ حدیث کا ایک مسئلہ ثابت ہو رہا ہے وہ یہ کہ روایۃ بالکتابۃ جائز ہے یہ بات پہلے گذر چکی کہ تحمل حدیث کے طرق میں سے ایک طریق کتابت بھی ہے اصولیین نے لکھا ہے کہ روایۃ بالکتابۃ کی دو قسمیں ہیں، ایک مجردہ یعنی صرف حدیث لکھ کر دیدی جائے، دوسری مقرونۃ بالاجازۃ، یعنی شیخ کسی طالب کو حدیث لکھ کر دے اور ساتھ میں روایۃ کی اجازت بھی دے مثلاً یوں کہے اجزتک ماکتبت لک، جمہور کے نزدیک کتابۃ کی دونوں قسمیں

معتبر ہیں مجردہ ہو یا مقرونہ بعض علماء جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی شافعیؒ کتابۃ مجردہ کو معتبر نہیں سمجھتے۔ جمہور کے یہاں دونوں صورتیں معتبر ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ کاتب کے خط کو پہچانتا ہو، اور بعض نے بیّنہ کی بھی شرط لگائی ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔

شرح السند

حدثنا حماد یہ حماد بن سلمہ ہیں، سندوں میں دو حماد زیادہ مشہور ہیں، ایک حماد بن سلمہ دوسرے حماد بن زید، موسیٰ بن اسماعیل اکثر و بیشتر حماد بن سلمہ ہی سے روایت کرتے ہیں، حمادؓ بن زید سے ان کی روایات بہت کم ہیں، علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ موسیٰ بن اسماعیل جب مطلق حماد بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے حماد بن سلمہ ہوتی ہے، ابوالتیاح یہ کنیت ہے ان کا نام یزید بن حمید الضبعی ہے شیخ بڑے میاں یا استاذ دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یہ راوی مجہول ہے، مسند احمد کی روایت میں لفظ شیخ کے بجائے رجل اسود طویل واقع ہے عن ابی موسیٰؓ ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔

راوئ مجہول کی روایت کا حکم

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ راوئ مجہول کی روایت معتبر ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے مجہول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مجہول العین، ۲۔ مجہول الحال، مجہول العین کہتے ہیں، من لم یروعنہ الا واحد۔ یعنی وہ راوی جس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو، مجہول العین کی روایات کے بارے میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً مقبول، ۲۔ مطلقاً غیر مقبول، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس مجہول العین سے روایت کرنے والا راوی اگر ایسا ہے جس کی عادت صرف ثقہ سے روایت لینے کی ہے تب تو ایسے مجہول کی روایت معتبر ہے ورنہ غیر معتبر، اس لئے کہ بعض رواۃ کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتے ہیں، جیسے عبدالرحمٰن بن مہدی اور یحییٰ بن سعید الانصاری، دوسری قسم مجہول کی مجہول الحال ہے مجہول الحال کی پھر دو قسمیں ہیں، مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال باطناً لا ظاہراً۔ یعنی جس کا ظاہر حال تو بہتر ہو لیکن باطن حال کا علم نہ ہو، اسی کو مستور بھی کہتے ہیں؛ جمہور کے نزدیک قسم اوّل کی روایت مردود ہے اور ثانی یعنی مستور کی معتبر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مستور کی

لہ موسیٰ بن اسماعیل کی حماد بن زید سے روایت اگر آپ دیکھنا چاہیں تو ابواب المواقیت میں باب من نام عن صلوٰۃ او نسیہا کی تیسری حدیث دیکھئے، اس میں ہے، حدثنا موسیٰ بن اسماعیل نا حماد عن ثابت، یہ روایت ترمذی اور نسائی میں بھی موجود ہے اور وہاں حماد بن زید کی تصریح ہے۔

روایت معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرونِ ثلاثہ میں سے ہو ورنہ معتبر نہیں ہے۔
فائدہ:۔ نیز ایک بات اور جاننا چاہئے وہ یہ کہ یہ تمام تفاصیل اور اقسام اس مجہول کے بارے میں ہیں جو غیر صحابی ہو اور اگر سند میں کوئی صحابی مبہم اور مجہول مذکور ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ الصحابۃ کلہم عدول جمہور علماء کا مسلک ہے اسی لئے کتب رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں آپ یہ نہیں دیکھیں گے کہ اس کے بارے میں لکھا ہو کہ ثقہ ہے حجۃ ہے اور مقبول ہے اس لئے کہ صحابۂ کرام محتاج توثیق ہی نہیں ہیں اور جرح کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

باب مایقول الرجل اذا دخل الخلاء

منجملہ آدابِ خلاء کے ایک یہ ہے کہ جب آدمی بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ دعاء پڑھے جو ماثور و منقول ہے اللھم انی اعوذ بك من الخبث والخبائث، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے اور سنن سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ اعوذ باللہ من الخُبُثِ وَالخَبَائِثِ پڑھا کرتے تھے، اس روایت میں لفظ بسم اللہ کی زیادتی ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ زیادتی علی شرط مسلم ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ دعاء اندر داخل ہونے سے پہلے پڑھنا چاہئے اس میں بعض مالکیہ ابراہیم نخعیؒ، ابن سیرینؒ اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کا اختلاف ہے، ان کے یہاں داخل ہونے کے بعد بھی پڑھ سکتے ہیں بذل میں ایک واقعہ لکھا ہے عرزمیؒ کہتے ہیں کہ میں شعبی کے پاس گیا کہ اگر مجھے بیت الخلاء میں چھینک آئے تو الحمد للہ پڑھوں یا نہیں، انھوں نے کہا کہ نہیں جبتک کہ باہر نہ آجاؤ، وہ کہتے ہیں پھر میں ابراہیم نخعیؒ کے پاس گیا میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا، انھوں نے فرمایا اِحمَدِ اللہ فان الحمد یصعد ولایھبط ۔ ہاں! کچھ حرج نہیں ہے۔ بیت الخلاء میں الحمد للہ پڑھو اس لئے کہ حمد اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عمل صالح ہے، وہ اوپر آسمان کی طرف چڑھ جائیگا نیچے کی طرف نہیں آئے گا، بخلاف نجاستہ کے وہ نیچے گرجاتی ہے، یہ اشارہ ہے باری تعالیٰ کے قول الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح کی طرف. بہرحال اس واقعہ سے ابراہیم نخعی کا مسلک معلوم ہوگیا۔
حدیث الباب میں اگرچہ اذا دخل الخلاء کا لفظ ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعاء بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے، لیکن الادب المفرد کی روایت میں اذا اراد ان یدخل الخلاء واقع ہوا ہے جس سے بات صاف ہوگئی، قولہ من الخبث والخبائث، خُبُث باکے ضمہ اور سکون دونوں کے ساتھ ہے، ضمہ کی صورت میں خبیث کی جمع ہے، اور سکون کی صورت میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ مفرد ہے مکروہ اور شر کے معنی میں،

یا یوں کہا جائے یہ بھی جمع ہی ہے، بار کو تخفیفاً ساکن کر دیا گیا ہے۔ ویسے قاعدہ بھی ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو تخفیفاً ساکن پڑھ سکتے ہیں، خبث اور خبائث کی تفسیر میں تین قول ہیں، ۱۔ خبث سے مراد ذکران الشیاطین اور خبائث سے مراد اُناث الشیاطین، دوسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد قبائح وشرور ہیں اور خبائث سے مراد معاصی تیسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد شیاطین اور خبائث سے مراد نجاسات[1]، اور اس تیسرے قول کی تشریح بعض ظرفاء نے یہ کی ہے کہ جب، اعوذ باللہ من الخبث، کہکر شیاطین سے پناہ چاہی گئی تو اب وہ شیاطین جو بیت الخلاء میں جمع ہیں وہاں سے منتقل اور منتشر ہوں گے، اب اس انتقال وانتشار کی وجہ سے احتمال تھا کہ نجاست اچھلکر لگ جائے اس لئے کہا گیا والخبائث یعنی نجاسات سے بھی پناہ چاہتا ہوں۔

شرح السند قولہ قال عن حماد الخ یہاں پر سند میں مصنفؒ کے استاذ الاستاذ دو ہیں، حماد بن زید اور عبدالوارث۔ دونوں کے لفظ مختلف ہیں، اس لئے مصنفؒ ان کو ممتاز کر رہے ہیں کہ مسدد نے حماد سے جو نقل کیا اس میں ہے اللّٰھمّ انی اعوذبك۔ اور مسدد نے عبدالوارث سے جو نقل کیا ہے اس میں بجائے اللّٰھم کے اعوذ باللہ ہے، اس تشریح سے معلوم ہوا کہ قال کی ضمیر مسدد کی طرف راجع ہے، اگلی حدیث آرہی ہے شعبہ کی، جس طرح حماد اور عبدالوارث دونوں اس حدیث کو عبدالعزیز سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح شعبہ بھی اس حدیث کو عبدالعزیز سے روایت کرتے ہیں، شعبہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ یہ اللّٰھم اور اعوذبك لفظوں کا اختلاف خود عبدالعزیز کی جانب سے ہے، وہ کبھی اس طرح کہتے تھے اور کبھی اس طرح، لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ گذشتہ روایت میں حماد اور عبدالوارث کا جو اختلاف بیان کیا گیا تھا اس کا تعلق ہر ایک کی یاد اور حفظ سے تھا، ایک کو اس طرح یاد رہا اور دوسرے کو اس طرح، بلکہ یہ سمجھ میں آیا کہ خود استاذ ہی سے دونوں طرح منقول ہے۔

قولہ وقال وھیب عن عبدالعزیز، حدیث الباب کا یہ چوتھا طریق ہے، اور وہیب عبدالعزیز کے چوتھے شاگرد ہیں، انھوں نے آکر حدیث کو الٹ ہی دیا، گذشتہ تین راویوں نے حدیث کو فعلی قرار دیا تھا یعنی حضور کا عمل نقل کیا کہ آپ ایسا کیا کرتے تھے اور انھوں نے آکر حدیث کو قولی بنا دیا، یعنی حضور کا ارشاد کہ آپ نے فرمایا یہ دعاء پڑھنی چاہئے، وہیب کی روایت بظاہر تعلیقاً ہے کیونکہ اس کی سند کا ابتدائی حصہ مصنفؒ نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بھی احتمال ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ وقال وھیب ای بالسند المذکور، تو اس صورت میں یہ تعلیق نہوگی بلکہ حدیث موصول ہوگی۔

۲۔ عن زید بن ارقمؓ الخ یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں دعاء مذکور کے علاوہ علت استعاذہ کو بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ بیوت الخلاء حضور شیاطین کا محل ہیں، لہٰذا اس میں داخل ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ سے استعاذہ کرنا چاہئے، اور بیوت الخلاء محتضر یعنی محل حضورِ شیاطین اس لئے ہیں کہ وہ ذکر اللہ سے خالی ہوتے

[1] اور کہا گیا ہے خُبث سے مراد خباثت یعنی فسق وفجور اور خبائث سے مراد افعال ذمیمہ اور خصال ردیّہ۔

ہیں، جہاں پر ذکر اور اللہ کا نام نہیں لیا جاتا وہاں شیاطین پہنچ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ شیاطین سے بچنے کا ذریعہ ہے جس قلب میں اللہ کا ذکر سما جائے گا وہاں پر شیاطین کا تصرف زیادہ نہیں ہوگا، ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے کتاب الامثال میں ذکر کیا ہے کہ ذکر کی مثال ایک محفوظ و مضبوط قلعہ کی سی ہے جس طرح آدمی دشمنوں اور ڈاکوؤں کے تعاقب سے ایک مضبوط قلعہ کے ذریعہ سے بسہولت بچ سکتا ہے اسی طرح شیاطین کے اثرات سے ذکر کے ذریعہ ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ کسی کو بخشتے نہیں۔

قولہ ان ھذہ الحشوش، یہ حُشّ بضم الحاء کی جمع ہے اور بعضوں نے اس کو مثلث یعنی حاء پر تینوں حرکتیں پڑھا ہے۔ اس کے معنی ہیں کھجور کے چند درخت جو ایک جگہ کھڑے ہوں، چونکہ عام طور سے آدمی جب جنگل میں ہوتا ہے تو درختوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجاء کرتا ہے اس لئے حشوش بولکر مجازاً قضاء حاجۃ کی جگہ مراد لیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک طالبعلمانہ اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ درختوں کے نیچے بیٹھ کر استنجاء کر سکتے ہیں تو پھر یہ حدیث اتقوا اللاَّعِنَین والی حدیث کے خلاف ہو جائیگی جو آئندہ ابواب میں آرہی ہے، جس میں لوگوں کی سایہ دار جگہ میں بیٹھ کر استنجاء کرنے کی ممانعت ہے، اس کا جواب اسی مقام کی تقریر دیکھنے سے حل ہو جائے گا، بس یہاں پر تنبیہ کر دی گئی۔

جاننا چاہیئے کہ زید بن ارقمؓ کی اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جس کو امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس اضطراب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو حضرت انسؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور اکثر حضرات نے زید بن ارقمؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور صحیح یہی ہے کہ اس کے راوی زید بن ارقمؓ ہیں، حضرت انسؓ کی طرف اس کی نسبت وہم ہے۔

(۴) باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ

منجملہ آدابِ خلاء کے ایک ادب یہ ہے جس کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے کہ قضاء حاجۃ یعنی بول و براز کے وقت میں قبلہ کا نہ استقبال ہونا چاہیئے نہ استدبار، اس سلسلہ میں مصنفؒ نے دو باب قائم فرمائے ہیں، پہلے باب میں مطلقاً ممانعت کی روایات کو ذکر فرمایا ہے، اور اس سے اگلے دوسرے باب میں جواز استقبال کی روایات کو بیان کیا ہے، چونکہ بظاہر روایات میں اختلاف ہے اس لئے علماء میں بھی اختلاف ہو گیا چنانچہ اس کے اندر آٹھ مذہب مشہور ہیں

مذاہب الائمۃ فی مسئلۃ الباب

۱- المنع مطلقاً اس کے قائل حنفیہ، ابن حزم ظاہریؒ اور بعض مالکیہ ہیں جیسے ابن العربیؒ

۲ــ الجواز مطلقاً اس کے قائل عروۃ بن الزبیرؓ ربیعۃ الرائیؒ امام مالکؒ کے استاذ اور داؤد ظاہریؒ ہیں۔
۳ــ الفرق بین الصحراء والبنیان یعنی صحراء میں کراہت اور بنیان یعنی آبادی کے اندر جواز بلکہ صحراء میں بھی اگر کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تب بھی جائز ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے۔
۴ــ الفرق بین الاستقبال والاستدبار، یعنی استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے خواہ صحراء ہو یا بنیان، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔
۵ــ النہی للتنزیہ استقبال واستدبار دونوں میں کراہت تنزیہی ہے، یہ بھی امام ابوحنیفہؒ وامام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔
۶ــ صرف استدبار صرف بنیان میں جائز ہے، باقی تین صورتیں یعنی استقبال فی البنیان، استقبال فی الصحراء، استدبار فی الصحراء یہ تینوں ناجائز ہیں، یہ امام ابویوسفؒ سے ایک روایت ہے،
۷ــ النہی یشمل القبلتین یعنی قبلۂ منسوخہ بیت المقدس اور غیر منسوخہ بیت اللہ شریف دونوں کی طرف استقبال واستدبار ممنوع ہے، یہ ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ سے منقول ہے۔
۸ــ النہی یختص باہل المدینۃ ومن علی سمتہم کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کا قبلہ اسی طرف ہے جس طرف اہلِ مدینہ کا ہے اور اہلِ مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے، یہ منقول ہے ابوعوانہؒ سے جو مزنی کے شاگرد ہیں

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ علت منع کیا ہے؟ جمہور کے نزدیک علتِ منع احترام قبلہ ہے کہ قضاء حاجۃ کے وقت استقبال واستدبار میں قبلہ کی بے حرمتی ہے، اور شعبی کے نزدیک احترام مصلین ہے یعنی صحراء کے اندر جو فرشتے اور جنات نماز پڑھتے ہیں ان کی رعایت اور احترام کی وجہ سے ممانعت ہے، ایک اور اختلاف یہ ہے کہ اس استقبال واستدبار میں بے حرمتی کس بنا پر ہے؟ بعض نے کہا خروج نجاست کی وجہ سے، اور بعض کہتے ہیں کہ کشفِ عورت الی القبلہ کی وجہ سے ہے، لہٰذا جن چیزوں میں خروج نجس یا کشف عورۃ پایا جاتا ہو تو ان کاموں کے وقت بھی استقبال واستدبار ممنوع ہوگا، چنانچہ فصد اور حجامۃ میں خروجِ نجاست ہے اور وطی، ختان اور استحداد میں کشف عورۃ ہے، لہٰذا ان سب کاموں کے وقت بھی استقبال مکروہ ہوگا ویسے ہمارے یہاں وطی مستقبل القبلہ مکروہ تنزیہی اور تغوط مکروہ تحریمی ہے۔

۱ــ عن سلمان قال قیل لہ، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت سلمانؓ سے بعض لوگوں نے اعتراضاً کہا، اور یہ کہنے والے مشرکین تھے جیسا کہ مسلم شریف اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے۔ لقد علمکم نبیکم کل شیءٍ حتی الخِرَاءۃ کہ تمہارے نبی عجیب شخص ہیں کہ ذرا ذرا سی باتوں کی تعلیم کرتے ہیں یہاں تک کہ قضاء حاجۃ کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں

(بھلا یہ باتیں انبیاء کے بیان کرنے کی ہیں؛ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات تو بہت اونچی ہونی چاہئیں -)

الخراءة میں خاء کا کسرہ اور فتحہ دونوں جائز ہے اس کے معنی قضاء حاجۃ کے ہیں، نیز غائط یعنی فضلہ پر بھی اس کا اطلاق آتا ہے بعضوں نے اس میں کسرہ اور فتحہ کا فرق کیا ہے، ایک صورت میں ایک معنی دوسری صورت میں دوسرے معنی۔ بعضوں نے کہا کہ دونوں معنی میں مشترک ہے۔

قولہ قال اجل، حضرت سلمانؓ نے معترض کے اعتراض کا جواب بہت موثر انداز میں دیا، یعنی جواب علی اسلوب الحکیم کو اختیار کیا اور یہ فرمایا کہ ہاں! بیشک بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم کہہ رہے ہو، ہمارے نبی نے واقعی ہمیں ہر چھوٹی بڑی چیز کی تعلیم فرمائی ہے اور ہر چیز کے آداب سکھائے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ تو خوبی اور تعریف کی بات ہے نہ کہ اعتراض کی جواب علی اسلوب الحکیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کے حال اور موقع محل کے مطابق جواب دیا جائے خواہ وہ جواب سوال پر منطبق ہو یا نہو جیسے، یسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج (الآیہ) نیز اس سے ہماری شریعت محمدیہ مطہرہ کی جامعیت معلوم ہو رہی ہے کہ اس کی تعلیمات کتنی کامل اور مکمل ہیں، اور کیوں نہو جبکہ ارشاد باری ہے الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الآیۃ الحمد لله الذی هدانا للاسلام۔

قولہ وان لانستنجی بالیمین ، یہ لا، زائد ہے جیسا کہ ظاہر ہے استنجاء بالیمین شافعیہ حنابلہ کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے اور ظاہریہ کے نزدیک حرام ہے اور حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے

استنجاء کے مباحث اربعہ

قولہ وان لایستنجی احدنا باقل من ثلاثۃ احجار جاننا چاہیئے کہ استنجاء میں چار بحثیں ہیں، ۱ تحقیقہ لغۃً ۲ حکمہ شرعاً ۳ عدد الاحجار ۴ الاستنجاء بشئ نجس

سو جاننا چاہئے کہ استنجاء ماخوذ ہے نجوٗ سے نجوٗ کے معنی غائط یعنی پاخانہ کے ہیں تو استنجاء کے معنی ہوئے غسل موضع النجو او مسحہ کہ مقعد کو دھونا یا ڈھیلے پتھر وغیرہ سے صاف کرنا۔

دوسری بحث استنجاء کا حکم شرعی ہے، سو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور داود ظاہری کے نزدیک مطلقاً واجب ہے اور حنفیہ کے یہاں سنت ہے، یہی ایک روایت امام مالکؒ سے ہے اور یہ اس وقت ہے جب نجاستہ مخرج سے متجاوز نہو ورنہ پھر ہمارے یہاں بھی واجب[1] ہے

---

[1] دراصل مخرج سے متجاوز ہونے کی صورت میں قدرے تفصیل ہے، اگر مقدار متجاوز مادون الدرہم ہے تو اس کا ازالہ مستحب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر مقدار متجاوز بقدر درہم ہے تو اس کا ازالہ واجب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، اور اگر مقدار متجاوز ایک درہم سے زائد ہو تو پھر اس کا ازالہ فرض ہے۔ بغیر اس کے نماز صحیح نہوگی۔

تیسری بحث بھی اختلافی ہے حنفیہ مالکیہ کے نزدیک استنجاء میں ایتار بالثلاث ضروری نہیں ہے بلکہ مقصود انقاء محل ہے انقاء محل کے لئے جتنے احجار کافی ہو جائیں ان ہی کا استعمال ضروری ہے، ابتداءً کوئی عدد متعین نہیں ہے، داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے باوجود ان کے ظاہری ہونے کے، اور اس کے بالمقابل امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں ایتار بالثلاث واجب ہے، سبیلین میں سے ہر ایک کے لئے تین تین ڈھیلے ہونا ضروری ہے، اور اگر کوئی حجر ذو اطراف ہو یعنی اس کے متعدد کنارے ہوں تو پھر ان کے یہاں ہر طرف قائم مقام ایک حجر کے ہو جاتا ہے، لہذا اگر کسی ڈھیلے کے اندر تین کونے ہوں تو وہ ان کے یہاں تین ڈھیلوں کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ دلائل پر کلام انشاء اللہ باب الاستنجاء بالاحجار میں آئے گا۔

چوتھا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، امام شافعیؒ و احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجاء ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجاء کا تحقق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ مقام کا انقاء ہو جائے، اور مالکیہ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے۔ لہذا روث ورجیع کیساتھ استنجاء شافعیہ حنابلہ کے یہاں جائز نہ ہوگا، حنفیہ مالکیہ کے یہاں جائز ہوگا گو مع الکراہۃ لیکن یہاں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام مالک کے یہاں ماکول اللحم جانور کا روث ورجیع طاہر ہے، صرف غیر ماکول کی لید ان کے یہاں ناپاک ہے تو ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی رجیع سے استنجاء جائز مع الکراہۃ ہے، اور غیر ماکول کی رجیع سے گو کافی ہو سکتا ہے لیکن مع الحرمۃ اس مسئلہ کے دلائل آنے والے باب، باب ماینہی عنہ ان یستنجی بہ میں ذکر کئے جائیں گے۔

اس حدیث میں استنجاء کے بہت سے آداب و مسائل آگئے ہیں لیکن مصنفؒ کی غرض صرف ایک جزء لقد نہانا صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ بغائط او بول سے متعلق ہے۔

شرح السند

ابو معاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے۔ الاعمش یہ سلیمان بن مہران ہیں، عن سلمان یہ معمرین صحابہ میں سے ہیں ان کی عمر کے بارے میں دو قول مشہور ہیں ۲۵۰ سال اور کہا گیا ہے کہ ۲۵۰ سال عمر پائی، لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں امام ذہبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان کی عمر کے بارے میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا اور اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے متجاوز نہ تھی، حافظ کہتے ہیں مگر انھوں نے سبب رجوع نہیں بیان کیا۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی قولہ انما انا لکم بمنزلۃ الوالد۔ یہ کلام بطور تمہید آپ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ آگے جن امور پر آپ کو تنبیہ فرمانا ہے وہ اسی قسم کی باتیں ہیں جن پر بعض مشرکین نے اعتراض کیا تھا کہ ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بیان کرتے ہیں جن کو بچپن میں ماں باپ سکھایا کرتے ہیں، سو اسی لئے آپ نے یہاں پہلے ہی فرما دیا کہ میں تمہارے لئے بمنزلہ باپ ہوں۔

اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد فرمایا گیا اس لئے کہ فی الواقع آپ امت کے باپ نہیں ہیں، اسی لئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ، الآیہ، اور رجال کی قید آیت میں اس لئے ہے کہ آپ نساء یعنی اپنی بنات، کے تو والد تھے اگرچہ آپ کے مذکر اولاد بھی پیدا ہوئی لیکن وہ سب بچپن ہی میں انتقال فرما گئے، حد رجولیت کو نہیں پہنچے تھے، اسلئے آپ رجال کے والد نہیں ہیں، بہرحال آیت کریمہ میں ابوۃ حقیقی اور نسبی کی نفی ہے اور اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد کہا گیا ہے، لہٰذا حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اشکال ایک اور طرح ہوسکتا ہے وہ یہ کہ سورۂ احزاب میں جہاں النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسھم وازواجہ امھاتھم (الآیہ) آیا ہے وہاں بعض قرأۃ میں وھو اب لھم (اور خود وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کے باپ ہیں) بھی وارد ہے جیساکہ تفسیر ابن کثیر میں اس کا ذکر ہے۔ ان دو آیتوں میں بظاہر تعارض ہو جائے گا۔ جواب ظاہر ہے کہ جہاں ابوۃ کا اثبات ہے اس سے روحانی ابوۃ و تربیت مراد ہے، اور اس میں کیا شک ہے کہ آپ امت کے روحانی باپ ہیں اور جس آیت میں نفی ہے اس کا تعلق حقیقی اور نسبی ابوۃ سے ہے۔

قولہ وکان یامر، یہاں راوی نے سیاق کلام اور طرز تعبیر کو بدلدیا جیساکہ محسوس بھی ہو رہا ہے بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں راوی کو استاذ کے اصل الفاظ اچھی طرح یاد نہیں رہتے تو وہاں سیاقِ عبارت بدل کر اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کر دیا کرتا ہے۔

قولہ عن الرّوث والرّمّۃ۔ رِمَّۃ۔ یا تو جمع ہے رمیم کی۔ پرانی ہڈی کو رمیم کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ مفرد ہے رمیم کے معنی ہیں، استنجاء بالرمیم کی ممانعت یا تو اس لئے ہے کہ اس میں ملاستہ یعنی چکنا ہٹ ہوتی ہے جس کی وجہ سے مقام کا انقاء اچھی طرح نہیں ہوگا، یا خوف جراحۃ کی وجہ سے چبھ نہ جائے، اور یا نجاستہ کی وجہ سے اگر عظم میتۃ مراد لیا جائے۔ اسلئے کہ عظم میتۃ شافعیہ وغیرہ کے یہاں ناپاک ہے گو حنفیہ کے یہاں طاہر ہے۔

۳ــــ عن ابی ایوب روایۃً اذا اتیتم الغائط۔ الخ روایۃً، سے مراد ہے مرفوعاً تقدیر عبارت یہ ہے روایۃً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یہ رفع حکمی کے الفاظ میں سے ہے ایسے ہی لفظ یرفع الحدیث، اور یبلغ بہ، یہ بھی رفعِ حکمی کے الفاظ ہیں یعنی اس طرح جو حدیث بیان کی جائے گی اس کو حکماً مرفوع کہا جائے گا، گو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی تصریح نہیں کر رہا ہے۔ عن ابی ایوب ان کا نام خالد بن زید الانصاری ہے۔

اتیتم الغائط اس غائط سے مراد محل قضاء حاجۃ ہے اور آگے جو لفظ بالغائط آرہا ہے اس سے مراد نجاست اور فضلہ ہے، مراحیض یہ مِرحاض کی جمع ہے۔ رحض سے ماخوذ ہے جس کے معنی غسل (دھونے) کے ہیں، اس کا اطلاق بیت الخلاء پر آتا ہے۔ مِرحاض، کَنیف، خَلاء، مَذہب اور حُشوش جو الفاظ حدیث میں آتے ہیں، سب ہم معنی ہیں

مضمون حدیث حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ابوایوب انصاریؓ فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو فتح کرتے ہوئے اس میں داخل ہوئے تو وہاں پر ہم نے بہت سے بیوت الخلاء ایسے دیکھے جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے (کیونکہ وہ نصاریٰ اور مشرکین کے بنائے ہوئے تھے جو وہاں شام میں پہلے سے آباد تھے) تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ ہم جلدی میں غلطی سے ان بیوت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے چلے جاتے، اور پھر جب وہاں پہنچ کر خیال آتا تو ایک دم اپنا رخ بدلدیتے، یعنی انہی بیوت الخلاء میں ذرا رخ پھیر کر بیٹھ جاتے، اور یہ بھی احتمال ہے یہ مراد ہو کہ ہم ان بیوت الخلاء کے اندر جانے کے بعد یاد آنے پر وہاں سے لوٹ آتے تھے، پہلی صورت میں عنہا کی ضمیر قبلہ کی طرف راجع ہوگی اور دوسری صورت میں مراحیض کی طرف راجع ہوگی۔

یہ حدیث جس میں، لکن شرّقوا او غرّبوا، مذکور ہے، ابوعوانہ کا مستدل ہے، ابوعوانہ کا مذہب پہلے گذر چکا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی تشریق و تغریب آپ نے اہل مدینہ کے لحاظ سے ارشاد فرمایا، اس کے وہی حضرات مخاطب ہیں، مدینہ میں استقبال و استدبار سے بچنے کی شکل یہی ہے کہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کیا جائے اور اگر جنوب کی جانب رخ کریں تو وہاں پر استقبالِ قبلہ ہو جاتا ہے اور شمال کی طرف کرنے سے استدبارِ قبلہ ہو جاتا ہے، اور ہم یعنی اہل ہند کے یہاں تغریب سے استقبالِ قبلہ اور تشریق سے استدبارِ قبلہ لازم آتا ہے، ہم لوگوں کو ان ہی دو سے بچنا ضروری ہے، ہمارے حق میں اگر یہ کلام ہوتا تو فرمایا جاتا، ولکن جنّبوا او شمّلوا جنوباً و شمالاً استنجا کرو۔

ابوایوب انصاریؓ کی یہ حدیث صحاح ستہ کی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، کوئی کلام نہیں ہے، اور یہ مطلقاً استقبال و استدبار کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے صحراء اور بنیان کا اس میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

دو متعارض حدیثوں میں تطبیق قولہ فقدمنا الشام مشہور روایت یہی ہے اور صحیحین میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی اور مؤطا کی روایت میں بجائے شام کے مصر ہے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ جو یہاں ہے وہ راجح ہے یا تعدد واقعہ کا قول اختیار کیا جائے کہ دونوں جگہ یہی بات پیش آئی جیسا کہ حافظ عراقی نے کہا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لئے کہ ابوایوب انصاری کے بارے میں یہ ہے کہ انہ لزم الجہاد بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ حضور کے وصال کے بعد بجائے مدینہ میں قیام کرنے کے ان کا اکثر زمانہ جہاد اور فتوحات ہی میں گذرا یہاں تک کہ ان کی وفات بھی قسطنطنیہ میں سفر جہاد میں ہوئی، حالانکہ ان کا مکان مسجد نبوی سے بالکل متصل تھا، اور ۹۳ھ میں جب ہم حج کو گئے تھے وہاں مسجد نبوی سے متصل ایک گھر پر ایک تختی لگ رہی تھی جس پر لکھا ہوا تھا بیت ابی ایوب الانصاریؓ مجھے اس کو دیکھ کر بڑی

عبرت ہوئی آپ بھی اس کو سوچئے کہ وہ جوارِ رسول کو چھوڑ کر دین و اسلام کی نشر و اشاعت میں مشغول ہو گئے اور وطن مالوف مدینہ منورہ کے بجائے قسطنطنیہ میں وفات پا رہے ہیں۔

۴ — عن معقل بن ابی معقل الخ. یہ صحابی ابن الصحابی ہیں، رضی اللہ عنہما. اور ان کو معقل بن ابی الہیثم بھی کہتے ہیں، قولہ ان نستقبل القبلتین، یہ حدیث مذاہب ثمانیہ میں سے ساتویں مذہب کی دلیل ہے جس کے ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ قائل ہیں۔

جمہور اس کے قائل نہیں ہیں اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں، اوّل یہ کہ یہ روایت ضعیف ہے، ابوزید راوی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب بیت المقدس قبلہ تھا، بعد میں وہ منسوخ ہو گیا اور بیت اللہ قبلہ ہو گیا تو راوی نے بوقت روایت دو حکموں کو جو مختلف اوقات میں دیئے گئے تھے جمع کر دیا، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس کے استقبال کی ممانعت اس بنا پر ہے کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استدبارِ کعبہ لازم آتا ہے، اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا یہ حدیث بیتِ حفصہ والی ابن عمر کی حدیث سے منسوخ ہے، جو اگلے باب میں آرہی ہے۔

۵ — عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمر الخ یعنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی سواری کی اونٹنی کو قبلہ کی جانب بٹھایا، اس کے بعد اس کے پیچھے اس طور پر بیٹھ کر کہ وہ سواری آڑ بن جائے، پیشاب کیا، مروان الاصفر نے ان سے سوال کیا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ ابن عمرؓ نے کہا بیشک ممانعت ہے، لیکن فضا اور کھلے میدان میں جہاں کوئی چیز حائل نہو، اور اگر استنجا کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی ساتر حائل ہو جائے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہاں ساتر موجود ہے یعنی سواری، غالباً انھوں نے سواری کو اسی لئے بٹھایا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بٹھایا تو اس غرض سے نہیں تھا بلکہ اس لئے بٹھایا تھا کہ ان کو اسی جگہ اترنا تھا، اس کے بعد جب پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس وقت سواری کو اس کام میں لے آئے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث کے جوابات

جاننا چاہیئے کہ یہ حدیث باب کی گذشتہ تمام روایات کے اور ایسے ہی مذہب حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ تمام روایات میں نہی مطلقاً ذکر کی گئی ہے اور یہاں پر صحابی ابن عمرؓ اس کو مقید فرما رہے ہیں، اب اس تقیید میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے یہ بات کہی، اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ ان کی یہ بات حجت ہوگی لیکن دوسرا احتمال یہ ہے کہ انھوں نے یہ بات بطریق استنباط فرمائی ہو اور اس استنباط کا مأخذ بیت حفصہ والی روایت ہو جو آگے آرہی ہے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اور بیت حفصہ والی روایت کے جوابات ہم وہیں دیں گے۔

نیز ایک اور بھی بات ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحقیق سے بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث پر اگرچہ امام ابوداؤدؒ نے بلکہ منذریؒ نے بھی سکوت فرمایا ہے لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن ذکوان ہے وہ ضعیف ہے، اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں احادیثہ اباطیل کہ ان کی روایات غیر معتبر ہیں، چونکہ یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے اس لئے وہ حسن بن ذکوان کی تضعیف کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حسن بن ذکوان تو صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بخاری کے ان رواۃ میں سے ہیں جن پر نقد کیا گیا ہے، اسی لئے حافظؒ نے ان کو مقدمۂ فتح الباری میں بخاری کے ان رواۃ کی فہرست میں ذکر کیا ہے جن پر نقد کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں اس راوی کی صرف ایک روایت ہے اور وہ بھی ایسی جس کے شواہد موجود ہیں اور اسی وجہ سے امام مسلم اور نسائی ان کی روایت کو نہیں لیتے، حاصل یہ کہ اس باب میں اب تک جتنی روایات مرفوعہ آئی ہیں، سب کے اندر ممانعت علی الاطلاق مذکور ہے، اور باب کے اخیر کی صرف یہ ایک روایت جو مرفوعاً نہیں بلکہ موقوفاً ہے اس میں ممانعت مقید ہے مطلقاً نہیں ہے، اگر یہ روایت سنداً قوی بھی ہوتی تب بھی روایات صحیحہ مرفوعہ کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوتی، اب پھر جب کہ یہ سنداً ضعیف بھی ہے تو کیسے معتبر ہو سکتی ہے۔

(۵) باب الرخصة في ذلك

اس باب میں جوازِ استقبال کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ منع کی روایات عزیمت پر محمول ہیں، اور ثبوت کی روایات رخصت یا عذر وغیرہ پر محمول ہیں، گویا جمع بین الروایات کی طرف اشارہ ہوگیا ذلك کا اشارہ ترجمہ سابقہ کی طرف ہے اور ترجمہ سابقہ میں استقبال مذکور ہے لیکن یہاں حدیث الباب میں استقبال قبلہ مذکور نہیں ہے بلکہ استدبار کعبہ ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ترجمہ کا اثبات حدیث الباب سے بطریق قیاس ہے یعنی مصنفؒ استقبال کو استدبار پر قیاس کر رہے ہیں کہ جب استدبار جائز تو استقبال بھی جائز ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سابقہ میں گو صراحۃً صرف استقبال مذکور تھا، لیکن وہاں پر استقبال اور اس کا مقابل استدبار دونوں مراد تھے از قبیل "سرابیل تقیکم الحر"، اس صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں رہتی، قولہ علی ظهر البیت، اور بعض روایات میں بیتنا اور بعض میں بیت حفصۃ مذکور ہے، یہ کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، حفصہؓ ان کی بہن تھیں، بہن کے گھر کی اپنی طرف نسبت مجازاً کردی، اور خصوصاً اس لئے بھی کہ اپنی بہن کے یہی تنہا وارث تھے، اور حفصہؓ کی طرف بھی بیت کی نسبت

سکنیٰ کے لحاظ سے ہے ورنہ وہ بیت تو دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ اپنی بہن حفصہ کے گھر گیا، اور وہاں کسی ضرورت سے چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لَبِنتَین، یعنی دو کچی اینٹوں پر بیٹھے ہوئے قضاء حاجۃ فرمارہے تھے، اور اس وقت میں آپ کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا، اور مدینہ منورہ میں بیت المقدس کے استقبال سے کعبہ کا استدبار ہوجاتا ہے، لہٰذا اس حدیث سے استدبار قبلہ عند قضاء الحاجۃ ثابت ہوگیا۔

یہاں پر حدیث میں ایک سوال ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اوپر اشارہ بھی کیا وہ یہ کہ ابن عمرؓ نے اوپر جاکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی حالت میں کیوں دیکھا؟ جواب اوپر آہی گیا کہ وہ قصداً دیکھنے کے لئے نہیں چڑھے تھے، بلکہ اپنی کسی ضرورت سے چڑھے تھے علامہ کرمانیؒ کی رائے یہ ہے کہ ہوسکتا ہے انھوں نے قصداً وارادۃً ہی دیکھا ہو لیکن صرف بدن کے اوپر کا حصہ دیکھا ہو، پھر اس سے اندازہ لگا لیا ہو کہ آپ کیسے بیٹھے ہیں اور اس حالت میں قصداً دیکھنا گویا علمی وشرعی مصلحت کے پیش نظر تھا، لیکن اکثر شراح نے اس کو بعید لکھا ہے،

قولہ علی لبنتین　اس سے ایک ادب معلوم ہوا کہ استنجاء ہموار زمین پر بیٹھ کر نہ کرنا چاہئے بلکہ اونچی جگہ پر بیٹھ کر کرنا چاہئے ورنہ مقعد کے تلوث کا اندیشہ ہے چنانچہ اسی لئے اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب باندھا من تبرز علی لبنتین۔

حنفیہ کی جانب سے حدیث الباب کے جوابات

جاننا چاہئے کہ چونکہ یہ واقعہ بنیان اور آبادی کا ہے، اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ نے اس سے اپنے مسلک پر استدلال کیا کہ قضاء حاجۃ کے وقت استقبال واستدبار فی البنیان جائز ہے، صرف صحراء میں ممنوع ہے، ہماری طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں،

۱۔ عموم الدعویٰ وخصوص الدلیل، یعنی جمہور کا دعویٰ عام ہے کہ استقبال واستدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں، اور حدیث الباب سے صرف جوازِ استدبار معلوم ہو رہا ہے، لہٰذا دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی۔

۲۔ توقف الاستدلال علی تقدم المنع، یعنی اس حدیث سے استدلال کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہوجائے کہ منع کی روایات اس سے مقدم ہیں، اور یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ ہوسکتا ہے منع کی روایات اس کے بعد کی ہوں۔

۳۔ ترجیح المحرم علی المبیح، یعنی جب محرم اور مبیح میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے، یہاں بھی تعارض ہو رہا ہے، باب اول کی روایات مطلقاً منع پر دال ہیں، لہٰذا ان ہی کو ترجیح ہوگی۔

۴۔ ترجیح القول علی الفعل، یعنی یہ روایت فعلی ہے اور منع کی روایات قولی ہیں، قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔

۵۔ الفرق بین عین القبلۃ والجہۃ، یعنی اصل ممانعت عین قبلہ کے استقبال کی ہے، جہت قبلہ کی نہیں ہے۔

اور یہاں ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم گو جہت قبلہ کی طرف تھے لیکن عین قبلہ سے منحرف ہوں۔

۶ المعتبر الاستقبال بالفرج دون الصدر، یعنی یہاں پر استقبال بالفرج معتبر ہے نہ کہ استقبال بالوجہ تو ہو سکتا ہے آپ کا سینہ وچہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن فرج کا رخ اس سے ہٹا ہوا ہو۔

۷ النظر الفجائی لایعتد بہ یعنی حضرت ابن عمرؓ کی یہ نظر فجائی تھی، لہٰذا ایسی نظر پر مسئلہ شرعی کی بناء نہیں ہو سکتی ہے دیسے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات اکثر علماء کے نزدیک طاہر ہیں، پھر اس صورت میں علت منع ہی نہیں پائی جا رہی ہے، حاصل یہ کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے، احقر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کے سلسلہ میں حضرت شیخ کے حکم سے کچھ مواد اور مذاہب اربعہ کی عبارات فقہیہ جمع کی تھیں، رسالہ شیم الحبیب کے اخیر میں یہ مضمون بطور ضمیمہ کے ملحق ہے جو دیکھنا چاہیں دیکھ لیں۔

۲ ـــ عن جابر بن عبد اللہؓ الخ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء کے وقت استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن میں نے آپ کو انتقال سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ مستقبل قبلہ پیشاب کر رہے ہیں۔

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ بہت سے علماء مثلاً ابن عبد البرؒ وغیرہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن میں بہت تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، اور انھوں نے فرمایا کہ اس کے اندر محمد بن اسحٰق راوی ہے۔ لایحتج بہ فی الاحکام۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ یہ حکایۃ فعل لاعموم لہا کے قبیل سے ہے۔ بخلاف احادیث منع کے وہ نہایت صریح اور صحیح ہیں، پھر یہ حدیث ان کا معارضہ کیسے کر سکتی ہے، البتہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور امام نوویؒ نے اس میں توقف فرمایا ہے

دراصل محمد بن اسحٰق کی تعدیل وتجریح میں بڑا اختلاف ہے، اس میں تو شک نہیں کہ وہ امام المغازی ہیں ـــ فن تاریخ وسیر کے امام ہیں، لیکن حدیث میں بھی معتبر ہیں یا نہیں، یہ مختلف فیہ ہے۔ شعبہ کہتے ہیں، ھو امیر المومنین فی الحدیث۔ اور امام مالکؒ نے ان پر سخت نقد کیا ہے۔ اور یہاں تک فرمایا ہے، دجّال من الدجاجلۃ ـــ یعنی مکار اور فریبی ہے، علامہ عینیؒ ان کی ثقاہت کے قائل ہیں، اور انھوں نے اکثر علماء سے یہی نقل کیا ہے ایسے ہی شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ثقۃ ثقۃ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسلک احناف کی وجہ ترجیح

منع کی روایات جو پہلے باب میں گذری ہیں جو حنفیہ کا مستدل ہیں وہ سب کی سب قولی ہیں اور اس باب میں مصنفؒ نے صرف دو روایات ذکر کی ہیں، اور وہ دونوں فعلی ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے پاس ایک روایت قولی بھی ہے جو مسند احمد وابن ماجہ میں ہے جس کی سند اس طرح ہے عن خالد بن ابی الصلت عن عراک بن مالک عن عائشۃؓ مضمون اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں حضور کے سامنے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا گیا جو قضاء حاجۃ کے وقت

استقبال کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپ نے فرمایا استقبلوا بمقعدتی القبلة، کہ اگر ایسا ہے تو پھر میرے محل قضاء حاجۃ کا رخ قبلہ کی طرف کر دیا جائے، یہ حدیث بیہقی اور دارقطنی میں بھی ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس کی تحسین کی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول اور ضعیف ہے جیسا کہ کتب رجال میں ہے، نیز خالد کا سماع عراک سے ثابت نہیں ہے ایسے ہی عراک کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، کما قال البخاری واحمد، لہٰذا یہ حدیث احادیث صحیحہ کا جن میں مطلقاً ممانعت ہے، کیسے مقابلہ کر سکتی ہے۔

باب کیف التکشف عند الحاجة

اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں ایک نہایت لطیف ادب بیان کیا گیا ہے، اور یہ ادب ایک قاعدہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ، کہ جو کام ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جا رہا ہو اس کو بقدر ضرورت ہی اختیار کرنا چاہئے، یہی احوط طریقہ ہے تو اسی سلسلہ کا یہ باب ہے کہ آدمی بیت الخلاء میں جا کر قضاء حاجۃ کے لئے بدن سے کپڑا ہٹائے اور کشف عورۃ کرے تو یہ کپڑا ہٹانا اور کشف عورۃ بتدریج اور حسب ضرورت کرنا چاہئے، ایکدم پورا کپڑا نہیں ہٹانا چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجۃ کا ارادہ فرماتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے جب تک زمین کے قریب نہ ہو جاتے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ بلا ضرورت تعری اور کشفِ عورۃ تنہائی میں بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام نوویؒ اور علامہ شامیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابوداؤد رواہ عبد السلام بن حرب الخ اس حدیث کی سند کا مدار اعمش پر ہے، اعمش کے یہاں پر دو شاگرد ہیں، وکیع اور عبد السلام، مصنفؒ کا مقصود تلامذۂ اعمش کا اختلاف بیان کرنا ہے، اختلاف یہاں دو طرح ہے، اول یہ کہ وکیع کی روایت میں اعمش اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے بخلاف عبد السلام کی روایت کے کہ وہاں صحابی اور اعمش کے درمیان واسطہ نہیں ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ وکیع نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمرؓ کو قرار دیا، اور عبد السلام نے انسؓ کو، اس کے بعد مصنفؒ حدیث ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں وھو ضعیف

ضعف کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ اعمش کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے، لہٰذا اس سند میں انقطاع ہے، اور پہلی سند میں واسطہ موجود ہے لیکن واسطہ رجل مبہم کا ہے اس وجہ سے اس میں بھی ضعف آنا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے مصنفؒ کے نزدیک اس رجل مبہم کا مصداق کوئی قوی راوی ہوگا،

اس لئے اپنے اس ذاتی علم کی بنا پر اس کو ضعیف نہیں کہا، اب یہ کہ وہ رجل مبہم کون ہے؟ جواب: بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قاسم بن محمد ہے، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ دونوں کی رائے یہی ہے، اور ابن قیمؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد غیاث بن ابراہیم ہے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہیں اگر اس کا مصداق مصنفؒ کے نزدیک غیاث بن ابراہیم ہوتے تو حدیث اوّل پر بھی ضعف کا حکم لگاتے۔

یہ جو اوپر آیا ہے کہ اعمش کا سماع انسؓ سے ثابت نہیں ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ اعمش کا سماع نہ انسؓ سے ثابت ہے نہ اور کسی صحابی سے، لیکن اس میں ابونعیم اصفہانیؒ کا اختلاف ہے جیساکہ منذریؒ نے لکھا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اعمش نے انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن ابی اوفیٰ کو دیکھا ہے، اور ان دونوں سے سماع بھی ثابت ہے، منذریؒ کہتے ہیں یہ خلاف مشہور ہے۔

فائدہ:۔ جاننا چاہئے کہ یہ حدیث ان ہی دو سندوں کیساتھ ترمذی شریف میں بھی ہے، لیکن امام ترمذیؒ نے دونوں حدیثوں پر مرسل یعنی منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وکیع اور عبدالسلام دونوں کی سند میں انقطاع ہے، دونوں جگہ اعمش اور صحابی کے درمیان واسطہ مذکور نہیں ہے اس صورت میں امام ترمذیؒ کا دونوں پر کلام کرنا درست ہے، ترمذی کی سند کا تقاضہ یہی ہے کہ دونوں ضعیف ہوں۔

(۷) بَابُ كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

قضاء حاجۃ کے وقت بلا ضرورت ومجبوری کے بات کرنا خلافِ ادب ہے، مکروہ تنزیہی ہے، ہاں! اگر اس کے ساتھ کوئی اور قباحت بھی شامل ہوجائے، مثلاً کشفِ عورۃ عند الآخر جیساکہ حدیث الباب میں ہے تو اس صورت میں یقیناً کراہت تحریمی ہوجائیگی۔

حدثنی ابوسعید قال سمعت الخ قولہ لایخرج الرجلان، ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کا صیغہ ہے، لہٰذا اس کو جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور اگر مضارع منفی کہا جائے تو مرفوع ہوگا، یضربان الغائط ضرب الغائط کنایہ ہوا کرتا ہے قضاء حاجۃ سے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ نہ چاہئے دو شخصوں کو یہ بات کہ وہ ایک ساتھ قضاء حاجۃ کے لئے جائیں، اور پھر بوقت قضاء حاجۃ ایک دوسرے کے سامنے کشفِ عورۃ کریں اور بات چیت بھی کرتے رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے پر سخت ناراض ہوتے ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اس حدیث میں ینظر احدھما الی عورۃ صاحبہ کی زیادتی ہے۔

اس حدیث میں مقت یعنی شدتِ بغض و غضب کو مجموعۂ فعلین یعنی تحدث عند قضاء الحاجۃ و کشف عورۃ عند الآخر پر مرتب کیا جا رہا ہے، اس میں زیادہ سخت چیز جس کو حرام کہنا چاہیے کشف عورۃ عند الآخر ہے اور رہا مسئلہ بات کرنے کا سو یہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن علامہ شوکانیؒ اس حدیث کے ذیل میں یہ لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ قضاء حاجۃ کے وقت میں کلام کرنا حرام ہو، کیونکہ مقت یعنی شدت بغض و غضب کا ترتب صرف مکروہ چیز پر نہیں ہو سکتا ہے، لیکن ان کا یہ استنباط صحیح نہیں ہے، جیساکہ ہم نے بیان کیا ہے یعنی جو حکم دو کاموں پر مرتب ہو رہا ہو اس کو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر کیسے مرتب کہا جا سکتا ہے، یہ بات حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہے۔

قال ابوداؤد ولم یسندہ الا عکرمہ بن عمار، یہاں سے مصنفؒ اس حدیث کی سند میں ان کے نزدیک جو ایک علت غامضہ خفیہ ہے اس کو ظاہر فرما رہے ہیں، علماء نے لکھا ہے کہ معرفتِ علل یعنی اسانید میں جو باریک اور پوشیدہ نقائص ہوتے ہیں ان کو پرکھنا علوم حدیث کی انواع میں سے ایک اہم نوع ہے، معرفتِ علل کا مطلب یہ ہے کہ ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے بظاہر اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے لیکن فی الواقع اس سند میں ایک باطنی روگ ہے جس کو بڑے حضرات اور ائمۂ فن ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسے دار قطنیؒ، امام ابوحاتم رازیؒ، امام بخاریؒ، امام نسائیؒ و امثالہم تو وہ باطنی روگ اس سند میں جس کو مصنفؒ بیان کرنا چاہ رہے ہیں، یہ ہے کہ اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے عکرمہ کے علاوہ کسی اور نے مسنداً نہیں بیان کیا، چنانچہ یحییٰ بن ابی کثیر کے دوسرے شاگرد امام اوزاعیؒ ہیں وہ اس حدیث کو بجائے مسند کے مرسلاً نقل کرتے ہیں، ان کی روایت بیہقی میں اس طرح ہے، عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے یہ حدیث اس طریق سے مرسل ہے کیونکہ صحابی یہاں مذکور نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ بعض رواۃ اس حدیث کو مسنداً اور بعض مرسلاً نقل کرتے ہیں، اور یہ اضطراب ہے جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آگیا، اور اس اضطراب پر اطلاع ظاہر ہے کہ تتبع طرق ہی سے ہوئی ہے مصنفؒ کے ذہن میں چونکہ دوسرے طرق بھی اس لئے انھوں نے اس مسئلہ کو پرکھ لیا اور تنبیہ فرما دی۔

(۷) بَابٌ فی الرَّجلِ یردُّ السّلامَ وھو یبول

یہ ترجمہ ہمارے نسخے میں اسی طرح ہے، لہٰذا یہاں حرف استفہام محذوف ماننا ہوگا اور بعض نسخوں میں حرف استفہام مذکور ہے اس طرح، أیرد السلام وھو یبول، یعنی اگر کوئی شخص پیشاب کر رہا ہے اور دوسرا اس کو سلام کرے تو وہ اس حالت میں سلام کا جواب دے یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایسی

حالت میں جواب نہ دینا چاہئے، اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ یہ حالت کشفِ عورۃ کی حالت ہے، اور کشفِ عورۃ کی حالت میں مطلق بات کرنا بھی مکروہ ہے، چہ جائیکہ سلام اور ذکراللہ بعد میں اگر جواب دے تو یہ اس کا تبرع واحسان ہے واجب نہیں ہے۔

جس طرح جوابِ سلام اس حالت میں مکروہ ہے خود سلام کرنا بھی مکروہ ہے، اب یہاں پر مناسب ہے یہ معلوم ہوجائے کہ کن کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے، چنانچہ حضرت نے بذل میں اس مضمون کو درمختار سے نقل فرمایا ہے، جو نظم میں ہے اس کو دیکھ لیا جائے [1]

۱- حدثنا عثمان وابوبکر مر رجل الخ، اگلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاجر بن قنفذ نے سلام کیا تھا تو ہوسکتا ہے یہ رجل مبہم وہی ہوں اور ہوسکتا ہے کہ ابوالجہیم بن الحارث ہوں جیسا کہ مشکوٰۃ کی روایت میں ان کے نام کی تصریح ہے، اور ابوالجہیم کی روایت ابوداؤد میں بھی ابواب التیمم میں آرہی ہے اور ہوسکتا ہے کوئی اور شخص ہوں قطعی طور پر تعیین نہیں ہوسکتی ہے کہ یہ کون ہیں؟ لیکن ان کی تعیین نہونے سے روایت پر کوئی اثر نہ پڑے گا حاصل یہ کہ ان صحابی کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذر ہوا درانحالیکہ آپ پیشاب کر رہے تھے انھوں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، اگلی روایت میں ہے ثم رد علی الرجل السلام، اگر دونوں الگ الگ واقعے ہوں تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہو جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ کا رجحان اسی طرف ہے تو اس صورت میں فلم یرد کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الفور جواب نہیں دیا، بلکہ بعد التیمم جواب دیا۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اگر استنجاء بالحجر کرنے والے کو سلام کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے یا نہیں، سو اس میں اختلاف ہے، عرف الشذی میں یہ لکھا ہے حضرت اقدس گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ جواب

---

[1] ناظرین کی سہولت کے لئے ان اشعار کو یہیں نقل کیا جاتا ہے۔ ؎

سلامك مكروه على من ستسمع	ومن بعد ما ابدى يسن ويشرع
مصلٍّ وتالٍ ذاكرٍ ومحدثٍ	خطيب ومن يصغى اليهم ويسمع
مكرر فقهٍ جالسٍ لقضائه	ومن بحثوا في الفقه دعهم لينفعوا
مؤذن ايضا او مقيم مدرس	كذا الاجنبيات الفتيات امنع
ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم	ومن هو مع اهل له يتمتع
ودع كافرا ايضا ومكشوف عورة	ومن هو في حال التغوط اشنع

دینا جائز ہے، اور حضرت مولانا مظہر نانوتوی کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

قال ابوداؤد ورد ی عن ابن عمر وغیرہ ، جاننا چاہئے کہ اس باب میں مصنفؒ نے جو روایت موصولاً ذکر فرمائی ہے وہ بھی ابن عمر ہی کی ہے، اب یہاں ابن عمر کی روایت جو تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں وہ آگے ابواب التیمم میں آرہی ہے اور مصنفؒ کے کلام میں غیرہ سے ابوالجہیم کی روایت کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے اور یہ روایت بھی ابواب التیمم ہی میں آرہی ہے، لیکن بذل میں حضرت نے وغیرہ کا مصداق ابن عباس کو لکھا ہے، لیکن واضح رہے کہ آگے ابواب التیمم میں ابن عمر کی روایت کے علاوہ جو دوسری روایت آرہی ہے، وہ ابوالجہیم کی ہے، ابن عباس کی نہیں ہے،

اب یہ کہ مصنفؒ کی غرض اس کلام سے کیا ہے، سو اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس روایت میں اختصار واقع ہوا ہے، دوسری روایات جو مفصل ہیں، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے بعد جواب دیا، دوسرا احتمال غرض مصنف میں یہ ہے کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، لیکن ایک دوسرے موقعہ پر جب یہی بات پیش آئی تو آپ نے سلام کا جواب تیمم کے بعد دیا تھا گویا واقعے متعدد ہیں،

عبادات فائتہ لاالی خلف کے لئے تیمم کا جواز

قولہ تیمم ثم رد علی الرجل السلام. پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد سلام کا جواب دینا جائز تھا، لیکن چونکہ سلام میں ذکر اللہ ہے اور ذکر اللہ طہارت کے ساتھ افضل ہے اس لئے آپ نے فوراً تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا۔

اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ جو عبادات فائت لاالی خلف کے قبیل سے ہیں، یعنی جن عبادات کے فوت ہونے کے بعد قضاء نہیں ہے، مثلاً صلوٰۃ الجنازہ، صلوٰۃ العیدین، ان کو وضو کرکے ادا کرنے کی صورت میں اگر فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو تو پانی کے موجود ہوتے ہوئے فوراً تیمم کرکے ان عبادات کو ادا کرسکتے ہیں، یہ احناف کا مسلک ہے، ائمہ ثلثہ اس کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے امام نوویؒ نے اس حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کا یہ تیمم فرمانا پانی نہ ہونے کی وجہ سے تھا لیکن یہ بات خلافِ ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مدینہ کا واقعہ ہے، اور آبادی میں تو پانی ہوتا ہی ہے۔

۲۔ حدثنا محمد بن المثنی ..... وهو یبول فسلم علیہ، روایات اس بارے میں مختلف ہیں کہ آپ کو سلام کس حالت میں کیا گیا، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عین پیشاب کرنے کے وقت کیا گیا، نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے، وھو یبول، اور مسند احمد کی روایت میں، کان یبول اوقد بال، شک راوی کیساتھ ہے لیکن ابن ماجہ میں ہے، وھو یتوضأ، یعنی وضو کرتے وقت سلام کیا، اب یا تو ابن ماجہ کی روایت کو مرجوح

قرار دیا جائے کہ اکثر روایات کے خلاف ہے۔ یا پھر وہ توجیہ کی جائے جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب نوراللہ مرقدہٗ سے نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ راوی نے یہاں پر استعارہ سے کام لیا کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا یعنی سبب الوضوء وھو البول۔

قولہ انی کرھت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طہر۔ آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ میں نے بغیر طہارۃ کے اللہ کا نام لینا پسند نہیں کیا، اس لئے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ قرآن کریم میں ہے ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو الملک القدوس السلام المومن الآیہ۔ اور الادب المفرد میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مرفوعاً ہے — السلام اسم من اسماء اللہ تعالیٰ،

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد اس حدیث عائشہؓ کے خلاف ہے جو اگلے باب میں آرہی ہے کان یذکر اللہ عزوجل علی کل احیانہ، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کے چند جواب ہو سکتے ہیں، ۱۔ حدیث الباب اولویت پر محمول ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان جواز پر ۲— حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ذکر سے ذکر قلبی مراد ہے اور یہاں ذکر لسانی فلا منافاۃ ۳۔ علی کل احیانہ کی ضمیر حضور کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہوں گے۔ کان یذکر اللہ عزوجل فی احیان الذکر، یعنی وہ تمام اوقات ذکر جن میں ذکر مناسب ہے، ان میں آپ ذکر اللہ فرماتے تھے اس صورت میں کوئی اشکال نہ رہا، یہ جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے۔

یہاں پر ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکلتے وقت کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض دعائیں منقول ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ دعا بغیر طہارۃ کے پڑھی جائے گی، اور حدیث الباب سے حالت غیر طہارۃ میں ذکر اللہ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں، ایک اذکار مطلقہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین نہیں ہوتی، دوسرے اذکار مخصوصہ وموقتہ کہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین ملحوظ ہوتی ہے، پس اذکار مخصوصہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھا جائے طہارۃ ہو یا نہ ہو، اور جو اذکار مطلقہ ہیں ان کے لئے البتہ اولیٰ یہ ہوگا کہ طہارۃ کے ساتھ ہوں۔

باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر (۵)

مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ باب کے اخیر میں اگر کوئی ایسی روایت آجائے جس کے خلاف کوئی دوسری روایت ہو تو مصنفؒ اس مخالف روایت کو فوراً اگلے باب میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ اس روایت کو ملحوظ رکھ کر اس کا جواب سوچا جائے، چنانچہ یہاں پر گذشتہ باب کے اخیر میں حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا انی کرھت ان اذکر اللہ، حالانکہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، اس لئے مصنفؒ نے اس باب کو قائم فرما کر حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ذکر کر دیا، ورنہ ظاہر ہے کہ اس ترجمۃ الباب کا تعلق سیاق وسباق کے جو ابواب چل رہے ہیں، یعنی آداب استنجاء ان سے نہیں ہے، اس باب میں مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس پر کلام گذشتہ ابواب میں آچکا ہے۔

(۹) باب الخاتم یکون فیہ ذکر اللہ یدخل بہ الخلاء

آداب استنجاء کا بیان چل رہا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ اگر کسی نے انگوٹھی پہن رکھی ہو جس میں اللہ یا رسول اللہ کا نام ہو تو اس کو بیت الخلاء میں جانے سے پہلے اتار کر رکھدیا جائے چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء جانے کا ارادہ فرماتے تو اپنی خاتم باہر اتار کر رکھ دیتے اور یہ اس لئے کہ آپ کی انگوٹھی میں "محمد رسول اللہ" لکھا ہوا تھا، اس میں انگوٹھی کی کوئی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز یا کاغذ جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہو، مثلاً دراہم ودنانیر کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے بلکہ اگر ذکر اللہ کے علاوہ مطلق حروف بھی اس میں لکھے ہوئے ہوں وہ کیسے ہی ہوں تب بھی ایسا ہی کیا جائے گا، اس لئے کہ حروف اللہ تعالیٰ کے کلام اور اسماء کا مادہ ہیں اس حیثیت سے مطلق حروف بھی قابل احترام ہیں، جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے۔

یہاں پر ایک طالبعلمانہ سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنفؒ فرماتے ہیں، باب الخاتم یکون فیہ ذکر اللہ خاتم میں ذکر اللہ کہاں، ذکر تو ذاکر کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ذکر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذکر پر دال ہیں، اس پر بھی پھر وہی اشکال عود کرے گا کہ الفاظ تو لافظ کی زبان میں ہیں، نہ کہ خاتم یا کاغذ میں، پھر یہی کہا جائے گا کہ الفاظ سے ہماری مراد وہ نقوش اور حروف کی شکلیں ہیں جو الفاظ پر دال ہیں، جاننا چاہئے کہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر تو گویا تین چیزیں ہوگئیں، نقش لفظ، معنی، حاصل کلام یہ کہ ذکر اللہ سے مراد مایدل علی الذکر ہے اور مایدل علی الذکر دو ہیں، ایک بلا واسطہ جیسے الفاظ اور ایک بالواسطہ جیسے نقوش اور یہی یہاں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک زینت کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ آپ کی مہر تھی جس میں آپ کا اسم مبارک کندہ تھا، اور مہر کے طریقہ پر وہ خطوط پر لگائی جاتی تھی، اس لئے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم بادشاہوں کو دعوت الی الاسلام کے خطوط روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ سلاطین کا دستور

یہ ہے کہ وہ غیر مختوم تحریر کو قبول نہیں کرتے، جب باقاعدہ مہر کے ساتھ ان کے پاس لفافہ یا خط پہنچتا ہے اس کو لیتے ہیں تو اس ضرورت کے تحت آپ نے اس موقعہ پر یہ خاتم بنوائی تھی،

یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کیونکہ اس کی آئندہ ضرورت پیش آئے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں خاتم ذہب بنوائی تھی، صحابۂ کرام نے بھی آپ کے اتباع میں خاتم ذہب بنوائی، لیکن پھر حضور نے اس خاتم ذہب کو ناپسند فرمایا اور پھینک دیا اور دوبارہ آپ نے خاتمِ فضہ بنوائی اور اسی کو پھر آپ آخر حیات تک استعمال فرماتے رہے، آپ کے وصال کے بعد خلیفۂ اول اور ان کے بعد خلیفۂ ثانی اور ان کے بعد خلیفۂ ثالث حضرت عثمان غنیؓ تک وہ پہنچی، پھر خلیفۂ ثالث کے ہاتھ سے نکل کر وہ کسی طرح بئر اریس میں جو مدینۂ منورہ کا مشہور کنواں ہے، اس میں گر کر لاپتہ ہوگئی، باوجود بہت تلاش کرنے کے دستیاب نہوئی، علماء کا کہنا ہے کہ آپ کی خلافت میں جو اختلافات نمودار ہوئے جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور ومعروف ہیں، اس مبارک انگوٹھی کے گم ہونے کے بعد ہی یہ سب کچھ ہوا، نہ معلوم اس انگوٹھی میں کیا راز تھا اور وہ کتنی بابرکت تھی۔

یہاں ایک بات یہ بھی جان لینی چاہیئے کہ اس کی صحیح صورتِ حال وہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن ابواب الخاتم میں ایک روایت آئی ہے جس کی سند میں راوی امام زہریؒ ہیں، ان کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم فضہ بنوائی اور پھر اس کو ناپسند فرما کر پھینک دیا، جمہور شراح ومحدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ زہری کا وہم ہے، آپ نے خاتم فضہ کو نہیں بلکہ خاتم ذہب کو پھینکا تھا، جیسا کہ شروع میں مفصلاً گذر چکا، اور بعض علماء نے زہری کی روایت کی ایک توجیہ بھی کی ہے، جو اپنے مقام پر آئے گی، یہاں یہ سب چیزیں تبعاً آگئیں۔

حدیث الباب کے بارے میں محدثین کا اختلافِ رائے

قال ابوداؤد وهذا حديث منكر یہ قال ابوداؤد کافی اہم ہے اور قدرے تفصیل طلب ہے، اور مصنفؒ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے۔ سب حضرات کو اس سے اتفاق نہیں ہے، حضرتؒ نے بذل میں اس پر تفصیلاً کلام فرمایا ہے۔ امام نسائیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور امام دار قطنیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شاذ ہے۔ کیونکہ اس میں انھوں نے اختلاف رواۃ کا ذکر کیا ہے اس کے بالمقابل امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین فرمائی ہے اور ساتھ ساتھ غریب بھی کہا ہے، اب گویا امام ابوداؤدؒ ایک جانب ہوگئے دوسری جانب امام ترمذیؒ، دونوں کی رائے مختلف ہے۔ حافظ منذریؒ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ کے ساتھ ہیں۔ مصنفؒ کے ہمنوا نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے رواۃ ثقات واثبات ہیں اور ہمارے حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ کا میلان بھی امام ترمذیؒ کی رائے کی طرف ہے، حضرت کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔

مصنفؒ کے دعوے کا ثبوت اور اس پر نقد

قولہ وانما یعرف عن ابن جریج الخ اس سے مصنفؒ اپنے دعویٰ پر دلیل قائم فرما رہے ہیں، یعنی نکارت کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، جاننا چاہیئے کہ حدیث منکر کے مقابل کو معروف کہا جاتا ہے، اسی لئے مصنفؒ یہاں منکر کا جو مقابل یعنی معروف ہے اس کو اپنے قول وانما یعرف سے بیان فرمانا چاہتے ہیں. مصنفؒ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں ہمام راوی سے دو وہم سرزد ہوئے، ایک کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، سند میں انھوں نے یہ کیا کہ ابن جریجؒ اور زہریؒ کے درمیان جو واسطہ تھا یعنی زیاد بن سعد کا اس کو چھوڑ دیا، اور دوسرا وہم متن سے متعلق ہے وہ یہ کہ اصل متن اس سند کا وہ نہ تھا جو ہمام نے ذکر کیا بلکہ وہ ہے جو ابن جریجؒ سے ہمام کے علاوہ دوسرے رواۃ نقل کرتے ہیں[1] جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم القاہ تو گویا ہمام سے دو وہم ہوئے، ایک ترکِ واسطہ اور ایک تبدیل متن کہ بجائے اس متن کے دوسری بات ذکر کردی اور کچھ کا کچھ کر دیا اور کہا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ یہ تو وہ ہے جو مصنفؒ فرما رہے ہیں۔

اور دوسرا فریق جو اس حدیث کو صحیح مانتا ہے جیسے امام ترمذیؒ، حافظ منذریؒ اور حضرت سہارنپوریؒ، وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق نہیں آتی منکر کہنا غلط ہے، اس لئے کہ حدیثِ منکر کی تعریف میں دو قول ہیں اور دونوں تعریفیں یہاں صادق نہیں آتیں، اس لئے کہ حدیث منکر وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی شدید الضعف ہو مثلاً متہم بالکذب ہو اور وہ ثقہ راوی کی مخالفت کر رہا ہو، اور دوسرا قول منکر کی تعریف میں یہ ہے کہ جس کے اندر راوی شدید الضعف ہو اس سے بحث نہیں کہ مخالفتِ ثقہ کر رہا ہے یا نہیں غرضیکہ ہر دو قول کی بنا پر حدیثِ منکر کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر کوئی راوی شدید الضعف ہو اور ہمام ایسے راوی نہیں ہیں بلکہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ بیہقی میں یحیی بن المتوکل نے اور دارقطنی کی کتاب العلل میں یحیی بن الضریس نے ان کی متابعت کی ہے، لہٰذا یہ حدیث منکر نہ ہوئی بلکہ ہم کہتے ہیں صحیح ہے، ترکِ واسطہ اور تبدیلِ متن کے دونوں اعتراض بے بنیاد ہیں یہ مستقل دو متن ہیں جو دو سندوں سے مروی ہیں جیسا کہ حافظ ابن حبانؒ کی رائے ہے، وہ یہی فرماتے ہیں کہ یہ الگ الگ حدیثیں ہیں ایک کا متن ہے اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ

---

[1] اور وہ رواۃ یہ ہیں عبداللہ بن الحارث المخزومی، ابو عاصم، ہشام بن سلیمان، موسیٰ بن طارق جیسا کہ شرح سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسرے کا متن ہے اتخذ خاتمًا من ورق ثم القاه ہر ایک کی سند الگ الگ ہے، اول میں زیاد بن سعد کا واسطہ نہیں ہے دوسری میں ہے، آگے چل کر حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں کہ البتہ اس حدیث کو مدلس کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ابن جریجؒ راوی مدلس ہیں۔

اب جاننا چاہئے کہ مصنفؒ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انھوں نے حدیث ثانی کو معروف کیسے قرار دیا حالانکہ مشہور عند المحدثین یہ ہے کہ اس میں زہری کو وہم ہوا ہے کہ آپ نے خاتم فضہ کو پھینکا تھا نقل کر دیا کما تقدم تفصیلہ

توجیہِ لطیف از حضرت گنگوہیؒ

یہاں پر حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے ایک بڑی لطیف بات نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ ہمام کی طرف تو وہم کی نسبت صحیح نہیں، کیونکہ وہ ثقہ ہیں، باقی یہ کہ پھر انھوں نے اس طرح یہ حدیث کیسے نقل کر دی جو بقول مصنفؒ خلاف معروف ہے، اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں غالبًا ہوا یہ کہ زہریؒ کی وہ روایت جس میں خاتم فضہ کے القاء کا ذکر ہے عند الجمہور غلط ہے اور غلطی منسوب کی جاتی ہے زہریؒ کی طرف تو ہمام نے یہ سوچا کہ کسی طرح زہریؒ سے یہ اعتراض ہٹایا جائے اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ حضور نے خاتم فضہ کا القاء نہیں فرمایا تھا تو ہمام نے زہری کی بیان کردہ روایت کی توجیہ اور اصلاح یہ کی کہ خاتم فضہ کو پھینکنے سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جانے سے پہلے اس کو اتار کر رکھدیتے تھے اور یہ کہ القاء کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں، اس صورت میں کون زہری کی روایت کو غلط کہے گا، اس توجیہ کی بنا پر زہری سے اعتراض ہٹ جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کلامِ مصنفؒ کی توجیہ

یہ سب باتیں تو تقریبًا وہ ہیں جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہیں، عبد ضعیف کی رائے یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کی ایسی توجیہ کی جائے جس سے مصنفؒ پر سے اعتراض ہٹے وہ یہ ہے کہ حدیث منکر کی تعریف میں متقدمین کی رائے الگ ہے اور متأخرین کی الگ، حضرت اقدس سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ نے تعریف منکر کے سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور پھر مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے وہ علی رأی المتاخرین ہے اور عند المتقدمینؒ حدیث منکر کا اطلاق ما تفرد به الراوی پر بھی آتا ہے

ؒ قال الحافظ فی مقدمۃ الفتح فی ترجمۃ برید بن عبد اللہ احمد وغیرہ یطلقون المناکیر علی الافراد المطلقۃ وفی قواعد علوم الحدیث ص۲۵۸ فرق بین قول المتقدمین ہذا حدیث منکر وبین قول المتأخرین ذالک۔ الی آخر مافیہ

اس کے بعد ۱۴۱۸ھ میں مزید غور کرنے سے ظاہر ہوا کہ یہ توجیہ اس وقت چل سکتی تھی جب مصنف اس پر صرف منکر کا اطلاق فرماتے۔ لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مصنف نے اس حدیث کا مقابل بھی ذکر فرمایا جس کو معروف قرار دیا اور اس حدیث کو وہم ہمام قرار دیا پس سیاق کلام اس کو مقتضی ہے کہ یہ حدیث عند المصنف غیر محفوظ ہے کما ہو رأی النسائی۔ واللہ اعلم یہ امر آخر ہے کہ کسی کو مصنف کی اس رائے سے اتفاق نہو۔ فقط

جس کو حدیثِ شاذ کہتے ہیں خواہ وہ راوی ثقہ ہو یا غیر ثقہ، سو مصنفؒ کی مراد بھی یہاں پر منکر سے شاذ ہے علی اصطلاح القدماء اور قدماء محدثین میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں اور امام ابوداؤدؒ ان کے خاص تلمیذِ رشید ہیں، ہو سکتا ہے انھوں نے یہاں پر منکر بمعنی شاذ لیا ہو فثبت ما ادعاہ المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ واللہ اعلم بالصواب

باب الاستبراء من البول

ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض جاننا چاہئے کہ استبراء اور استنجاء دو چیزیں الگ الگ ہیں فقہاء استنجاء کو سنت قرار دیتے ہیں اور استبراء کو لازم لکھتے ہیں، استنجاء کے مباحث و مسائل تو گذر چکے، استبراء کی تعریف ہے طلب البراءۃ عن بقیۃ البول کہ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد مثانہ یا پیشاب کی نالی میں جو قطرہ رہ جاتا ہے اس کے اثر سے اچھی طرح براءت اور اطمینان حاصل کرنا، یہ تو وہ استبراء[1] ہے جس کو فقہاء لازم قرار دیتے ہیں، اور جب تک یہ حاصل نہ ہو وضو شروع کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہاں استبراء سے عام معنی ہیں یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا حتی الامکان اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنا کہ کسی طرح کی اس کے بارے میں بے احتیاطی نہ ہو خواہ بدن میں یا کپڑے میں، روایات الباب کا مقتضیٰ یہی ہے، ورنہ احادیث کی مطابقت ترجمہ سے مشکل ہو جائے گی کما لا یخفی علی المتأمل، اور اسی غرض کے عموم میں یہ بھی آجائے گا کہ بول جالساً ہونا چاہئے نہ کہ قائماً۔ اس لئے کہ جو احتیاط وحفاظت بول جالساً میں ہے وہ قائماً میں ہرگز نہیں ہے، اسی لئے آگے چل کر مصنفؒ نے دوسرا باب باب البول قائماً منعقد فرمایا ہے، اب دونوں بابوں میں مناسبت اچھی طرح واضح ہو گئی۔

تنبیہ:- جاننا چاہئے کہ چند صفحات کے بعد ایک باب باب الاستبراء اور آرہا ہے دونوں میں بظاہر تکرار ہے۔ دفعِ تکرار پر کلام وہیں کیا جاوے گا۔

۱- قولہ مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین الخ یہاں پر بحث یہ ہے کہ یہ دونوں قبر والے مسلم تھے یا غیر مسلم، اس میں دو نوں قول ہیں، چنانچہ ابو موسیٰ المدینیؒ کی رائے بالجزم یہ ہے کہ یہ غیر مسلم تھے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے ھلکا فی الجاھلیۃ لیکن یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن لہیعہ

---

[1] استنجاء و استبراء کا بیان تو اوپر آگیا، یہاں ایک تیسرا لفظ ہے استنقاء جس کے معنی ہیں طلب النقاوۃ بان یدلک المقعد بالاحجار والاصبع عند الاستنجاء بالماء۔ یعنی صفائی طلب کرنا بایں طور کہ اگر استنجاء بالحجر کر رہا ہے تو حجر کو مقعد میں اچھی طرح رگڑے اور اگر پانی ہو تو انگلی کو مقعد پر رگڑے۔

راوی ہے اور ابن العطارؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ قبر والے مسلمان تھے، اور بعض روایات سے اسی کی تائید ہوتی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مر علی قبرین جدیدین اور مسند احمد کی روایت میں ہے مر بالبقیع نیز آپ نے سوال فرمایا من دفنتم الیوم؟ ان سب روایات کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

علامہ قرطبیؒ نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ ان میں سے ایک سعد بن معاذؓ تھے، لیکن قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ اس قول کو صرف تردید کے لئے ذکر کیا جاسکتا ہے معتبر ہونے کی حیثیت سے نہیں، حاصل یہ کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، سعد بن معاذؓ کا واقعہ حدیث میں دوسری طرح آتا ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صاحبوں کے نام نہ معلوم ہوسکے، کسی بھی روایت میں نام کی تصریح نہیں ملی، غالباً رواۃ نے مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظر قصداً ایسا کیا ہے۔

ایک دوسری حدیث سے اشکال اور دفع تعارض

قولہ وما یعذبان فی کبیر الخ یہاں پر ایک اشکال کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں تو کبیر ہونے کی نفی کی گئی اور ایک دوسری روایت جو ادب المفرد میں ہے اس میں اس طرح ہے کہ آپ نے فرمایا بلیٰ انہ کبیر اب بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جواب یہ ہے کہ کبیر کے دو معنی ہیں، نفی ایک معنی کے اعتبار سے ہے اور اثبات دوسرے معنی کے اعتبار سے، کبیر بمعنی امر شاق و مشکل کام کما فی قولہ تعالیٰ وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین (الآیہ) نماز کو کبیرہ کہا جا رہا ہے، اس معنی کے اعتبار سے تو نفی کی جا رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس امر کی وجہ سے ان کو عذاب قبر ہو رہا ہے وہ کوئی ایسا کام نہیں تھا جس سے بچنا مشکل ہو اور جس کبیر کو ثابت کیا جا رہا ہے اس سے مراد گناہ کبیرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی مراد ہیں یعنی گناہ کبیرہ لیکن جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد اکبر الکبائر ہے مطلق کبیرہ نہیں، اور جس کا اثبات کیا جا رہا ہے اس سے مراد مطلق گناہ کبیرہ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا حدیث کا کہ جس کام کی وجہ سے ان کو عذاب ہو رہا ہے وہ کوئی بہت بڑا گناہ نہیں تھا، گو فی نفسہ بڑا تھا یا یوں کہا جائے کہ نفی ان دو شخصوں کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے نزدیک وہ گناہ کبیرہ نہیں تھا اور فی الواقع وعند اللہ وہ کام گناہ کبیرہ تھا، وغیر ذالک من الاجوبۃ والاحتمالات۔

آگے مضمون حدیث یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک کا سبب عذاب اس کا پیشاب کے بارے میں ترک احتیاط ہے اور دوسرے کا سبب نمامی اور چغلخوری ہے، ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ استبراء من البول ضروری ہے ورنہ عذاب قبر میں ابتلاء کا اندیشہ ہے نمیمہ کی تعریف مشہور ہے نقل کلام الغیر علی وجہ الافساد والاضرار کہ آپس کے تعلقات خراب کرنے کی نیت سے ایک شخص کی بات دوسری جگہ نقل کرنا۔

قولہ ثم دعا بعسیب رطب عذاب کا مل، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ تر و تازہ ٹہنی منگوائی اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ ٹہنی لائے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لمبائی میں چیر کر ایک ایک دونوں قبروں پر گاڑی۔

قولہ لعلہ یخفف[1] عنہما الخ آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے کہ ان دو شخصوں سے عذاب میں تخفیف کر دی جائے اس وقت تک جب تک ٹہنیاں خشک نہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ٹہنیوں کی تری کو تخفیف عذاب میں دخل ہے، اب اس میں علماء کے دو قول ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں ہاں! ایسا ہی ہے تری کو اس میں دخل ہے اس لئے کہ ٹہنی میں جب تک تری باقی رہتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے تو ذکر اور تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو گی قال اللہ تعالیٰ وَاِن مِن شَیءٍ اِلّا یُسَبِّحُ بِحَمدِہٖ الآیۃ بعض حضرات نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں شئی سے وہ شئی مراد ہے جو ذو حیات ہو اور درخت وٹہنی کی حیات اس کی تری ہے اب جب تک وہ تر رہے گی ذکر کرتی رہے گی اس کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو گی، دوسرا قول یہ ہے کہ تری وخشکی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے جو دعاء اور سفارش کی ہو وہ اسی قید کے ساتھ کی ہو یعنی یہ کہ یا اللہ کم از کم جبتک یہ ٹہنیاں خشک نہوں اسی وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف فرما دیجئے یا یہ کہ آپ نے مطلق تخفیف کی دعاء فرمائی ہو لیکن ادھر سے جواب یہ ملا ہو کہ جب تک تری باقی رہے گی عذاب میں تخفیف کر دی جائیگی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

متعدد فوائد جو حدیث الباب سے حاصل ہو رہے ہیں

اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے ۱۔ عذاب قبر کا حق ہونا جیسا کہ اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے اور محققین معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں، لیکن بعض دوسرے معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دلائل عقلیہ سے رد کرتے ہیں کہ مردہ جماد ہے اس کو عذاب قبر کا کیسے احساس ہوگا اور ویسے بھی یہ مشاہدے کے خلاف ہے، اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ یہ عذاب جسم کو ہوتا ہے اور اعادۂ روح کے ساتھ اب چاہے روح کا اعادہ پورے جسم میں ہو یا بعض میں جس کو اللہ بہتر جانتا ہے قالہ العینی، نیز علماء نے لکھا ہے کہ بچوں کو قبر میں فہم اور حس دیجاتی ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا مشاہدہ کریں۔

---

[1] اگر یہ بصیغۂ مجہول ہو تو ضمیر راجع ہو گی عذاب کی طرف، اگر معروف ہو تو لعلہ کی ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہیں یا عسیب رطب ہے،

۲۔ بول کا مطلقاً ناپاک ہونا ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول کا، اس لئے کہ حدیث میں لا یستنزہ من البول مطلقاً ہے خواہ اپنا پیشاب ہو یا جانور کا اور المطلق یجری علی اطلاقہ مشہور قاعدہ ہے یہی احناف اور شوافع کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بول ماکول اللحم طاہر ہے یہی امام محمدؒ فرماتے ہیں۔

خطابیؒ شارح حدیث نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تمام ابوال مطلقاً ناپاک ہیں ماکول اللحم کے ہوں یا غیر ماکول کے. لیکن ابن بطال مالکیؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اگرچہ لا یستنزہ من البول آیا ہے مگر دوسری جگہ اسی روایت میں بولہ ہے اور مراد اس سے بول انسان ہے، اور بولِ انسان سب ہی کے یہاں ناپاک ہے۔

۲۔ اس حدیث سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ وضع الجریدۃ علی القبر یعنی قبر کے سرہانے کوئی پودا، درخت یا اس کی شاخ گاڑنا مشروع بلکہ مفید ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے کتاب الجنائز میں ترجمہ قائم کیا ہے باب وضع الجرید علی القبر اور پھر اس باب میں مرور علی القبرین والی حدیث کو ذکر فرمایا اسی طرح انھوں نے اس باب میں حضرت بریدۃ بن الحصیبؓ کی وصیت روایت کی ہے جو انھوں نے اپنے انتقال کے وقت کی تھی کہ میری قبر پر دو ٹہنیاں گاڑی جائیں، ہمارے فقہاء میں سے علامہ شامیؒ نے بھی اس کے جواز کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجرؒ بھی اس سے متفق ہیں اور بذل المجہود میں حضرت سہارنپوریؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے لیکن علامہ خطابیؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے، انھوں نے اس میں بہت سے احتمالات پیدا کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ہے، ان کے احتمالات بس ایسے ہی ہیں، حافظ نے ان کو رد کیا ہے. البتہ اس مسئلہ سے قبروں پر پھول اور چادریں وغیرہ چڑھانے کو قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس باطل ہے اس لئے کہ اس کا کہیں ثبوت نہیں ہے۔ وضع الجریدہ میں خود میت کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے، مثلاً یہ کہ وہ عذاب اور تکلیف سے محفوظ رہے عقیدت کے طور پر نہیں ہوتا اور پھول چادریں وغیرہ چڑھانا عقیدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اپنی اغراض فاسدہ کا حصول مقصود ہوتا ہے فاین ھذا من ذاک۔

قال ھناد یستتر مکان یستنزہ میں نے پہلے بتایا تھا کہ مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ بسا اوقات دو استاذوں کی دو سندوں کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں کے الفاظ میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو آگے چلکر ممتاز کرتے ہیں، چنانچہ یہاں پر مصنفؒ کے دو استاذ ہیں زہیر اور ہناد، دونوں کے لفظوں میں جو تفاوت ہے اس کو بیان کر رہے ہیں، زہیر کی روایت میں لفظ یستنزہ واقع ہوا ہے اور ہناد کی روایت میں یستتر ہے استتار سے مراد یا تو استتار بینہ وبین البول ہے تب تو یہ مرادف ہوگا یستنزہ کے، یا اس سے مراد استتار بینہ وبین الناس ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے بے پردگی اور کشف عورۃ۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ اس سند کا مدار مجاہد پر ہے، مجاہد کے دو شاگرد ہیں، پہلی روایت میں اعمش تھے اور اس روایت میں منصور ہیں دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ اعمش کی روایت میں مجاہد اور ابن عباسؓ کے درمیان طاؤس کا واسطہ موجود ہے اور منصور کی روایت بلاواسطہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ کونسا طریق صحیح ہے؟ بالواسطہ یا بلاواسطہ ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اور بظاہر مصنفؒ کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ مجاہد کو اولاً بواسطۂ طاؤس روایت پہنچی ہوگی بعد میں علوِ سند حاصل ہوگیا ہوگا کہ براہِ راست ابن عباسؓ سے سن لیا، یا اس کے برعکس،

اسی طرح امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کی دونوں طریق سے تخریج کی ہے، اس پر حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک دونوں سندیں واسطہ و بلاواسطہ صحیح ہیں، میں کہتا ہوں کہ بظاہر تو ایسا ہی ہے جو حافظؒ کہہ رہے ہیں لیکن امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں امام بخاریؒ کی رائے یہ نقل کی ہے کہ روایۃ الاعمش اصح اور خود امام ترمذیؒ کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ انھوں نے جامع ترمذی میں اس کو واضح کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قال کان لایستتر من بولہ ظاہر یہ ہے کہ قال کی ضمیر راجع ہے منصور کی طرف، کیونکہ منصور کی روایت اعمش کے مقابل میں بیان کی جارہی ہے اور یہی صاحبِ منہل نے بھی لکھا ہے لیکن بذل میں حضرتؒ نے ضمیر کا مرجع جریر کو قرار دیا ہے، اعمش کی روایت میں من البول مطلق ہے عام اس سے کہ بولِ انسان ہو یا بولِ حیوان، ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول سب کو شامل ہے اور منصور کی اس روایت میں من بولہ سے اضافت کی وجہ سے خاص بولِ انسان مراد ہے۔

وقال ابومعاویۃ یستنزہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابومعاویہ منصور سے روایت کررہے ہیں اس لئے کہ مصنفؒ نے منصور کی سند کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق روایتِ اعمش سے ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے اس لئے کہ بخاری وغیرہ کتبِ صحاح سے یہی معلوم ہوتا ہے لہٰذا مصنفؒ کے لئے انسب یہ تھا کہ ابو معاویہؒ کے الفاظ روایتِ اعمش کے ذیل میں بیان کرتے۔

۳- عن عبد الرحمن بن حسنۃ الخ حضرت عبد الرحمن بن حسنہؓ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عمرو بن العاصؓ حضور کی خدمت میں جارہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ آپ تشریف لارہے ہیں ومعہ دَرَقَۃٌ اور آپ کے ساتھ ایک ڈھال[1] تھی، آپ نے پیشاب کرنے کے لئے اس کو اپنے آگے رکھ کر آڑ بنایا تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے تو ہاں اور پھر آپ

---

[1] جو دشمن کے حملے سے بچنے کے لئے چمڑے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔

نے پیشاب کیا یعنی بیٹھ کر جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے جب ان دونوں نے حضور کو اس طرح پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگے انظروا الیہ یبول کما تبول المرأۃ دیکھئے آپ کی جانب! کس طرح پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کیا کرتی ہے۔

اس تشبیہ میں دو احتمال ہیں، یا آڑ اور پردہ قائم کرنے میں تشبیہ ہے یا بیٹھ کر پیشاب کرنے میں اس لئے کہ زمانۂ جاہلیت میں صرف عورتوں کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، مرد کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وکان من شأن العرب البول قائما اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کو شہامتِ رجال یعنی مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ دونوں باتوں میں ہو اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہوئیں اوّل یہ کہ پیشاب اور قضاء حاجت سے پہلے پردہ کا انتظام کرنا، دوسرے پیشاب بیٹھ کر کرنا۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے مصنفؒ کی غرض ترجمۃ الباب سے جیسا کہ پہلے گذر گیا امر بول میں احتیاط کو ثابت کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ہے نہ کہ قائماً میں۔

جاننا چاہئے کہ ان دو صحابیوں نے جو واقعۂ بول نقل فرمایا ہے اس میں ظاہر یہ ہے کہ اس وقت تک یہ دونوں صاحب اسلام لا چکے تھے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسلام سے قبل کا واقعہ ہو اب آگے ان دونوں کا یہ کہنا انظروا الیہ الخ اس میں بھی دو احتمال ہیں کہ یا تو ان کا یہ قول تنقیداً واعتراضاً ہو یا تعجباً ہو، اگر واقعہ اسلام لانے کے بعد کا ہے تب تو یہ کہنا از راہ تعجب ہوگا اور اگر قبل اسلام کا واقعہ ہے تو اعتراضاً بھی ہو سکتا ہے۔

حدیث الباب کا ترجمہ وتشریح

قولہ فقال الم تعلموا مالقی الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کی یہ بات سن لی گو انھوں نے سنا کر نہیں کہا تھا، بہرحال آپ نے ارشاد فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کی شریعت میں حکم شرعی یہ تھا کہ جو چیز پیشاب سے ناپاک ہو جائے اس کو بجائے دھونے کے کاٹنا ضروری ہے، صرف دھونے سے پاک نہ ہوتی تھی، لیکن ایک اسرائیلی شخص نے لوگوں کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے روکا اور یہ کہا کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس تکلف کی، اور اس نے اپنی شریعت کے حکم میں بے پرواہی برتی تو اس پر حضور فرما رہے ہیں کہ اس شخص مذکور پر جو گذری وہ تم کو معلوم نہیں ہے؟ آگے اس کا بیان ہے فعُذِّبَ فی قبرہٖ یعنی یہ شخص عذابِ قبر میں مبتلا ہوا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تم دونوں کا میرے اس فعل پر اظہارِ تعجب یا تنقید کرنا یہ مرادف ہے اس عمل سے روکنے کے، حالانکہ حکم شرعی یہی ہے کہ پیشاب بیٹھ کر احتیاط سے کیا جائے تو اب جب تم مجھے اس حکم شرعی

سے روکنا چاہ رہے ہو تو اپنا انجام خود ہی سوچ لو کہ کیا ہوگا۔

جاننا چاہیئے کہ اوپر حدیث میں جو لفظ صاحب آیا ہے اس سے مراد وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا یعنی بنو اسرائیل میں سے ایک شخص اور اس صورت میں عبارت کا مطلب بھی واضح ہے لیکن علامہ عینیؒ نے صاحب بنی اسرائیل کا مصداق حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قرار دیا ہے اس لئے کہ ہر نبی اپنی قوم کا صاحب کہلاتا ہے تو ظاہر ہے کہ بنو اسرائیل کے صاحب موسیٰ علیہ السلام ہوئے، اب اگر اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جیساکہ عینی کی رائے ہے تو عبارت کا صحیح مطلب تکلف کر کے نکالنا پڑے گا، لہٰذا فنہاھم جس کی ضمیر صاحب کی طرف راجع ہے اس کی تقدیر عبارت یہ ہوگی فنہاھم عن التہاون فی امر البول یعنی موسیٰ علیہ السلام نے بنو اسرائیل کو پیشاب کے بارے میں بے احتیاطی سے منع کیا اس پر ان کی بات کو بعضوں نے مانا اور بعض نے نہ مانا فعذب فی قبرہ ای من لم ینتہ یعنی جو اپنی حرکت سے باز نہیں آیا اس کو عذابِ قبر دیا گیا، تو عُذِّبَ کا نائب فاعل مقدر ماننا پڑے گا اور پہلی صورت میں عُذِّبَ کا نائب فاعل صاحب بنی اسرائیل تھا، واللہ تعالیٰ اعلم، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ عینی کا قول خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔

مَا اَصَابَہُ البول کے مصداق میں علماء کا اختلاف

قولہ قطعوا ما اصابہ البول یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ قطعوا ما اصابہ البول سے کیا مراد ہے؟ اس سے صرف کپڑا وغیرہ مراد ہے یا بدن بھی اس میں شامل ہے، اس میں حضرات علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد صرف کپڑا وغیرہ ہے اور بدن اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تکلیف مالا یطاق ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا، الآیۃ اور ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد عام ہے جسم کی کھال بھی اس میں داخل ہے اور یہ حکم اس اِصر و اَغلال یعنی ان احکام شاقہ کے قبیل سے ہے جو شریعت موسویہ میں تھے اور بنو اسرائیل جس کے مکلف تھے جس کی طرف اس آیتِ کریمہ ویضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم میں اشارہ ہے اور بحمد اللہ شریعت محمدیہ میں یہ اصر و اغلال اور احکام شاقہ نہیں ہیں۔

روایات کے الفاظ اس سلسلے میں مختلف ہیں، بعض میں ثوب وارد ہے اور بعض میں جِلدَ احدِہم ہے اور بعض میں جسدَ احدِہم ہے اور بعض میں مبہم ما اَصَابَہُ البول کے لفظ کیساتھ ہے، ہر فریق اپنے اپنے مسلک کے پیش نظر توجیہ و تاویل کرتا ہے، اگر ثوب کا لفظ ہے تب تو کسی کے خلاف نہیں ہے ایسے ہی اگر مبہم ما اصابہ البول وارد ہے، لیکن جس روایت میں جلد احدھم ہے وہ ایک فریق کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جلد سے مراد بدن کی کھال نہیں ہے بلکہ جانور کی کھال مراد ہے جس کو پہنتے ہیں یعنی پوستین، لیکن اس تاویل پر یہ اشکال ہوگا کہ ایک روایت میں صاف جسد احدھم کا لفظ وارد ہے، انھوں نے اس کا جواب

یہ دیا کہ ہو سکتا ہے یہ روایت بالمعنی ہو راوی نے جلد سے جلدِ انسان سمجھا اور پھر اپنی فہم کے اعتبار سے لفظ جسد کے ساتھ اس کو نقل کر دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابوداؤد وقال منصور الخ یہاں سے مصنفؒ بعض روایات تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور مقصود اس سے روایات کے الفاظِ مختلفہ کو بیان کرنا ہے اور ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ یہ روایت جس طرح عبدالرحمٰن بن حسنہؓ سے مروی ہے اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے بھی مروی ہے پھر اس میں رواۃ کا اختلاف ہے، بعض نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور بعض نے موقوفاً، اس اختلافِ رواۃ کی مزید وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے بھی مروی ہے جس کے راوی ابو وائل ہیں، پھر ابو وائل کے تلامذہ میں اختلاف ہے منصور نے ان سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور عاصم نے اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے۔

جہاں پر تعلیقات آتی ہیں وہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ روایات موصولاً کہاں ملیں گی؟ چنانچہ حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ منصور کی روایت موصولاً مسلم میں موجود ہے، اور عاصم کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ موصولاً کسی کتاب میں نہیں ملی، واللہ اعلم، ابوداؤد میں تعلیقات کثرت سے ہیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی، صحیح مسلم میں کم ہیں اور نسائی شریف میں بھی بہت کم ہیں۔

باب البول قائما

باب سابق کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس باب سے مصنفؒ نے توقّی عن البول اور احتیاط فی البول کو ثابت کر کے اسی کے ضمن میں بول جالساً کو ثابت کر دیا، چنانچہ انظروا الیہ یبول کما تبول المرأۃ اس کی صاف دلیل ہے جب بول جالساً ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ مستمرہ بول جالساً ہی کی تھی تو اب یہاں سے مصنفؒ باب البول قائماً منعقد کر کے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے احیاناً بول قائماً کا بھی ثبوت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے یہ تو ہے احقر کی رائے، اور ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ یہ فرمایا کرتے تھے کہ مصنفؒ حنبلی ہیں، حنابلہ کے مسلک اور ان کے دلائل کو زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں حتی کہ بعض جگہ ایسا کیا کہ جمہور کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان ہی نہیں کیا بلکہ صرف مذہب حنابلہ کو ثابت کیا ہے، چنانچہ اس کی مثال میں حضرت شیخؒ اس باب کو بھی پیش فرمایا کرتے تھے کہ دیکھئے مصنفؒ نے صرف مذہب حنابلہ کی حمایت میں بول قائماً کا باب قائم فرما کر اسی کی دلیل کو ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

بول قائماً میں مذاہبِ ائمہ

جاننا چاہئے کہ مسئلۃ الباب اختلافی ہے، حنفیہ، شافعیہ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً مکروہ ہے اور حنابلہ و مالکیہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ یہ کہ رشاش البول وغیرہ سے امن ہو، چنانچہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب نیل المآرب میں اس قید کی تصریح ہے یعنی بشرطیکہ رشاش البول اور کشف عورۃ کا اندیشہ نہو اور مغنی میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں بول قائماً خلاف مستحب ہے، بعض حضرات نے امام احمدؒ کا مذہب مطلقاً جواز لکھ دیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیبؒ عروۃ بن الزبیرؒ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً بلا کراہت جائز ہے۔

اب یہ کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے یا تحریمی، جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہے اور ادب کے خلاف ہے حرام نہیں ہے، بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ نصاریٰ کا طریق ہے اور اس میں ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے اس لئے اگر کراہت تحریمی قرار دی جائے تو بجا ہے۔

(۱) عن حذیفۃؓ اس باب میں مصنفؒ نے صرف ایک حدیث حضرت حذیفہؓ کی بیان فرمائی ہے، جس میں بول قائماً کی تصریح ہے، اور چونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے جواب کی حاجت ہے، جمہور کی جانب سے کلی طور پر اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں، (۱) یہ کہ بول قائماً منسوخ ہے یہ منقول ہے ابن شاہینؒ اور ابو عوانہؒ سے (۲) لبیان الجواز (۳) لاجل العذر، اب اس عذر کی تفصیل میں مختلف اقوال ہیں، (۱) لوجع کان فی مابضہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند البیہقی، یعنی آپ کے گھٹنے میں درد تھا جس کی وجہ سے بیٹھنا دشوار تھا، (۲) للاستشفاء عن وجع الصلب۔ یہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ وجع الصلب کمر کے درد میں بول قائماً کو مفید سمجھتے تھے، (۳) للامن من خروج الریح۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ قضائے حاجت کے وقت تباعد کی تھی، مگر اس موقعہ پر کسی مجبوری کی وجہ سے آپ تباعد نہیں اختیار فرما سکے بلکہ لوگوں کے قریب آبادی میں استنجار کرنا پڑا۔ اب اگر بیٹھ کر پیشاب کیا جائے تو وہ مظنہ ہے خروجِ ریح کا بخلاف حالتِ قیام کے کہ اس میں خروجِ ریح نادر ہے، یہ توجیہ ابو عبداللہ المازریؒ اور قاضی عیاضؒ سے منقول ہے، ہر دو شراحِ مسلم میں سے ہیں، (۴) لعدم وجدان مکان طاہر للقعود یعنی جس جگہ آپ کو پیشاب کرنا منظور تھا وہ جگہ اس قابل نہ تھی کہ اس میں بیٹھا جا سکے۔ قالہ ابن حبان (۵) لخشیۃ انحدار البول یہ توجیہ امام طحاویؒ سے منقول ہے یعنی وہ جگہ ایسی تھی کہ اگر وہاں بیٹھ کر پیشاب کیا جاتا تو پیشاب کے اپنے ہی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ تھا، اس لئے آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا تاکہ دوسری طرف چلا جائے۔

قولہ: قال فذهبتُ اتباعد یعنی حضرت حذیفہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب استنجاء کا پانی رکھکر ہٹنے لگے تاکہ آپ تنہائی میں پیشاب فرمالیں مگر چونکہ وہاں آڑ کی ضرورت تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جانے سے روک دیا اور اپنے قریب پیچھے کی جانب کھڑے ہونے کا حکم فرمایا تاکہ لوگوں سے تستر ہو سکے۔

بول قائماً کے بارے میں احادیث کا تعارض اور اسکی توجیہ

جاننا چاہیئے کہ بول قائماً کے سلسلے میں روایات مختلف ہیں جیساکہ ترمذی اور نسائی سے معلوم ہوتا ہے اور امام نسائیؒ نے دفعِ تعارض کے لئے متعدد باب بھی قائم فرمائے ہیں، ترمذی اور نسائی کو اس مقام پر دیکھنا چاہیئے اس سے مسئلہ واضح ہوگا اس لئے کہ امام ابوداؤدؒ نے تو اس مسئلہ میں اختلافاتِ روایات سے تعرض ہی نہیں کیا، بہرحال خلاصہ کے طور پر ہم یہاں ذکر کرتے ہیں کہ ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے من حدثکم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال قائماً فلا تصدقوہ یعنی حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بول قائماً کی نفی فرمارہی ہیں اور یہاں تک فرمارہی ہیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے، حالانکہ روایت الباب یعنی حدیثِ حذیفہ سے آپ کا بول قائماً ثابت ہورہا ہے اب تعارض کے کئی جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی غرض مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ان کی مراد نفیٔ عادت ہے لہٰذا ایک بار کھڑے ہوکر پیشاب کرنا اس کے منافی نہیں ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کی نفی منزل اور بیت کے اعتبار سے ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث خارج البیت سے متعلق ہے تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرمارہی ہیں۔

اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ شریفہ قضاء حاجت کے وقت اِبعاد کی تھی، اور یہاں آپ نے ایسا نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امورِ مسلمین میں اشتغال کی وجہ سے آپ کی مجلس بہت طویل ہوگئی ہو اور پیشاب کا تقاضا ہورہا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے آپ دور تشریف نہیں لے جاسکے اسی لئے امام نسائیؒ نے اس حدیث پر باب باندھا ہے الرخصۃ فی ترک الابعاد عند الحاجۃ

حاءِ تحویل کی تشریح

قولہ ح وثنا مسدد سنن ابوداؤد میں سند میں یہ حاءِ تحویل پہلی مرتبہ آئی ہے۔ اس لئے اس کی توضیح کی ضرورت ہے، یہ محدثین کی ایک خاص اصطلاح ہے کہ جب کسی حدیث کی دو یا دو سے زائد سندیں ہوتی ہیں جو شروع میں مختلف ہوں اور آگے مل کر ایک ہوجاتی ہوں تو وہاں پر حضراتِ مصنفین اختصار کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ پہلی سند کا جو حصہ غیر مشترک ہے صرف اسی کو لکھتے ہیں اور اس کے بعد حاءِ تحویل لکھ کر دوسری سند شروع کر کے اس کو اخیر تک لکھدیتے

ہیں جس میں دونوں سندوں کا مشترک حصہ بھی آجاتا ہے۔ اس صورت میں اختصار اس طور پر ہوا کہ جو حصہ مشترک تھا وہ صرف ایک بار ذکر کرنا پڑا، ہر ایک سند کو اگر پورا لکھا جاتا تو ظاہر ہے اس میں تکرار اور طوالت ہو جاتی اب یہاں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ سندِ ثانی میں سند کا مشترک حصہ کس راوی سے شروع ہو رہا ہے اس میں بعض مرتبہ غلطی بھی ہو جاتی ہے اور اس راوی کو "ملتقی السندین" کہتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد جاننا چاہئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حاء مہملہ ہے یا خاء معجمہ، اس میں دونوں قول ہیں، اگر خاء معجمہ ہے تو پھر اس میں دو قول ہیں، اول یہ کہ یہ مخفف ہے الی آخرہ کا یعنی الی آخر السند دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مخفف ہے وبسندِ آخر کا، اور اگر حاء مہملہ ہو تو یہ کس کا مخفف ہے اس میں چار قول ہیں ۱۔ مخفف ہے صح کا ۲۔ مخفف ہے الحدیث کا ۳۔ مخفف ہے الحائل کا ۴۔ مخفف ہے التحویل کا۔ پھر ایک دوسرا اختلاف یہاں پر ہے وہ یہ کہ اس لفظ کو پڑھا کیسے جائے؟ جواب یہ ہے کہ مغاربہ جب یہاں پہنچتے ہیں تو اس کو التحویل پڑھتے ہیں اور مشارقہ جس میں ہم لوگ بھی داخل ہیں اس کو ح حروف تہجی کی طرح پڑھتے ہیں۔

یہاں پر دونوں سندیں سلیمان پر آکر مل رہی ہیں یعنی شعبہ اور ابو عوانہ دونوں اس حدیث کو سلیمان سے روایت کرتے ہیں، سلیمان سے سند کا مشترک حصہ شروع ہو رہا ہے تو سلیمان ملتقی السندین ہوتے، سلیمان یہ سلیمان بن مہران ہیں، مشہور اعمش سے ہیں ابو عوانہ یہ کنیت ہے نام ان کا وضاح بن عبداللہ ہے ابو وائل ان کا نام شقیق بن سلمہ ہے

(۲۴) باب فی الرجل یبول باللیل فی الاناء ثم یضعہ عندہ

ترجمۃ الباب کی غرض آداب استنجاء چل رہے ہیں اس سلسلے میں ایک ادب یہ گذر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ شریفہ بول و براز کے وقت تباعد اختیار کرنے کی تھی لیکن یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے یا یوں کہا جائے کہ مصنفؒ کی غرض اس باب سے بول فی الاناء کو ثابت کرنا ہے، ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ برتن میں پیشاب کرنا ٹھیک نہیں ہے، لیکن ضرورت اور عذر کے احکام چونکہ الگ ہوتے ہیں، لہذا ضرورۃً شرعاً اس کو جائز رکھا گیا امام نسائیؒ نے بھی اس پر ترجمہ قائم کیا ہے بلکہ دو باب منعقد کئے ایک البول فی الاناء، دوسرا "البول فی الطست" اس میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہا ہے اس کی توجیہ ہم نے الفیض السمائی میں کر دی ہے۔

حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں آپ گاہے بوقت حاجت وضرورت رات میں پیشاب فرما کر اس کو اپنے سریر (تخت) کے نیچے رکھدیتے تھے اور پھر صبح ہونے کے بعد اس کو خادم کے ذریعہ پھنکوا دیتے تھے۔

قولہ قدح من عیدان یہ لفظ عَیدان بفتح العین وبکسر العین دونوں طرح ہے۔ اگر بالفتح ہے تو جمع ہے عَیدَانۃٌ کی اور عیدانہ کہتے ہیں کھجور کے تنے کو، اور مطلب یہ ہوگا کہ اس تنے کو کھوکلا کر کے پیالہ بنایا گیا تھا، جس میں آپ پیشاب فرماتے تھے، اور اگر بالکسر ہے تو جمع ہے عود کی بمعنی لکڑی تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا۔ مشہور بالکسر ہے، علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ بالکسر اگرچہ مشہور ہے مگر معنیً غلط ہے، اس لئے کہ جب چند لکڑیوں سے پیالہ بنے گا تو اس میں رقیق چیز نہیں ٹھہرے گی، جیسے پانی، پیشاب وغیرہ بعض نے جمع کی یہ توجیہ کی ہے کہ عیدان کو جمع لایا گیا ہے اس کے اجزاء کے اعتبار سے، یہ مطلب نہیں کہ چند لکڑیوں سے ملا کر بنایا گیا ہے اس صورت میں علامہ سندھیؒ کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولہ یبول فیہ باللیل یہاں پر بعض شراح نے لکھا ہے کہ باللیل سے معلوم ہوا دن میں ایسا کرنا مناسب نہیں الا لضرورۃ، نیز لکھا ہے ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا سردی کے زمانے میں کرتے ہوں گے، دوسری بات حافظ عراقیؒ نے یہ لکھی ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گھروں میں بیوت الخلاء کا انتظام نہیں تھا، اس وقت میں آپ ایسا کرتے تھے اس لئے کہ رات میں تباعد اختیار کرنے میں مشقت کا ہونا ظاہر ہے اور اگر بیت الخلاء گھر میں موجود ہو تو پھر اس کی حاجت نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ بیت الخلاء ہونے کے باوجود بھی اس کے اندر گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ رات مطلقاً محل مشقت ہے (قالہ صاحب المنہل)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ

حدیث الباب ابوداؤد اور نسائی میں تو صرف اتنی ہی ہے البتہ بعض دوسری کتب حدیث جیسے بیہقی دارقطنی مستدرک حاکم وغیرہ میں اس حدیث میں ایک اور زیادتی وارد ہے وہ یہ کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خادمہ ام ایمن رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اس پیالہ میں جو کچھ ہے اس کو پھینک آؤ، انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ تو میں نے پی لیا۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ لن تشتکی بطنكِ اب تم کو کبھی پیٹ کی بیماری لاحق نہ ہوگی۔ اس حدیث سے بعض علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات (بول وبراز) کی طہارت پر استدلال کیا ہے جو ایک اختلافی مسئلہ ہے، احقر نے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے ارشاد پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور ایک مضمون لکھا ہے جس میں مذاہب اربعہ کی عبارتیں درج ہیں۔ تقریباً تمام ہی مذاہب اربعہ میں مجھے اس کی طہارت

کا قول مل گیا. یہ مضمون طبع ہو کر شیم الحبیب کے اخیر میں شامل کر دیا گیا. بعض اہلِ حدیث اس پر بہت بگڑتے ہیں کہ کیا واہیات بات ہے؟ بول و براز بھی کہیں پاک ہوتے ہیں لیکن کسی کے بگڑنے سے کیا ہوتا ہے جب منقول ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کو تسلیم کیا جائے تب تو اس سے آپ کی عظمت اور علوِ شان ظاہر ہے ہی. لیکن اگر ان کو غیر طاہر کہا جائے تب دوسری طرح آپ کا علوشان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ دوسرے انسانوں کی طرح آپ کے بھی بول و براز ناپاک ہونے کے باوجود آپ کو اتنی ترقی عطاء ہوئی کہ سب آسمانوں کو تجاوز کر گئے سبحان اللہ! کیا شان ہے نیز اس سے باری تعالیٰ کی کمالِ قدرت اور وسعتِ عطاء نمایاں ہے۔

حدیث الباب کا بعض احادیث سے تعارض اور اس کا جواب

یہاں پر شراح نے دو اشکال لکھے ہیں اوّل یہ کہ حدیث الباب معارض ہے اس حدیث کے جس میں آیا ہے الملائکۃ لاتدخل بیتًا فیہ بولٌ جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے من حدیث ابن عمرؓ نیز طبرانی کی ایک روایت میں ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لایُنقعُ بولٌ فی طستٍ فی البیتِ کہ کسی برتن میں پیشاب کر کے گھر میں نہ رکھا جائے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث اوّل میں مراد کثرت نجاست فی البیت ہے یعنی گھر کو نجاست اور گندگی سے پاک رکھنا چاہئے اور دوسری حدیث میں مراد طول مکث ہے کہ برتن میں پیشاب جمع کر کے اس کو وہیں چھوڑ دیا جائے، اور اگر رات میں پیشاب کر کے علی الصباح اس کو پھینک دیا جائے تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے. دوسرا جواب حضرتؒ نے بذل میں یہ دیا ہے کہ یوں کہا جائے کہ بول فی الاناء والی روایت جو اس باب میں مذکور ہے وہ ہو سکتا ہے ابتداء زمانہ کا واقعہ ہو. عادت مستمرہ آپ کی یہ نہو، اور یہ ممانعت والی روایات بعد کی ہوں لہذا کوئی تعارض نہ رہے گا، لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہوگا کہ شمائل کی روایت میں ہے. دعا بطست لیبول فیہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفات میں پیشاب کے لئے برتن طلب فرمایا. مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خاص عذر کی حالت کا واقعہ ہے عام حال نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا اشکال شراح نے اس مقام پر یہ کیا ہے کہ قَدَحٌ مِن عَیدانٍ والی روایت اس حدیث کے خلاف ہے جس میں آیا ہے اکرِمُوا عمّتکم النخلۃ فانہا خُلِقَتْ مِن فَضلۃِ طینۃِ ابیکم آدمَ یعنی اس حدیث میں کھجور کے درخت کو آدمی کی پھوپھی کہا گیا ہے اور یہ کہ انسان کو چاہئے اپنی پھوپھی یعنی کھجور کے

کے درخت کا احترام کرے اور آگے عمۃ ہونے کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی کہ جس مٹی سے آدم علیہ السلام کا جسم بنایا گیا تھا اسی مٹی اور بچے ہوئے مادہ سے نخلہ کی تخلیق ہوئی، لہٰذا یہ ہمارے باپ کی بہن ہوئی، اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ عمہ والی روایت با لاتفاق ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اور اگر صحت حدیث کو تسلیم کرلیا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ نخلہ کو پیالہ بنانے کے بعد اس پر نخلہ کا اطلاق نہیں ہوگا ہیئت کذائیہ بدل جانے کی وجہ سے، لہٰذا حدیث کے خلاف نہیں ہوا۔

باب المواضع التی نُھِیَ عن البولِ فیھا

شروع کتاب میں ایک باب گذر چکا ہے باب الرجل یتبوأ لبولہ کہ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کرنی چاہئے یہ باب اس کا مقابل ہے، حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ سایہ دار جگہ جس میں لوگ اٹھتے بیٹھتے ہوں وہاں استنجاء کرنا ممنوع ہے، ایسے ہی چالو راستہ پر جس پر لوگ چلتے پھرتے ہوں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیث میں لفظ تخلّی وارد ہوا ہے جس کی تفسیر حضرتؒ نے بذل میں اور اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تغوط کے ساتھ کی ہے یعنی بڑا استنجاء، تو پھر حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمۃ الباب میں تو بول کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا اثبات بطریق قیاس ہے یعنی مصنفؒ بول کو تخلّی اور تغوط پر قیاس فرما رہے ہیں، اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے تخلّی اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے تغوط اور بول دونوں کو شامل ہے، اور مصنفؒ نے اپنے ترجمہ میں بول کی تخصیص اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ بول بھی حدیث کے مفہوم میں داخل ہے فلاحاجۃ الی القیاس۔ گویا مصنفؒ کی رائے عموم کی ہوئی بخلاف امام نوویؒ کے کہ انھوں نے تخلّی کی تفسیر صرف تغوط کے ساتھ کی ہے جیسا کہ منہل میں ہے۔

قولہ اتقوا اللاعِنَین: لاعن میں دو احتمال ہیں، یا یہ اسم فاعل اپنے معنی میں ہے یا بمعنی ملعون ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فاعل مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "سرّ کاتم" یعنی مکتوم اسی طرح یہاں لاعن بمعنی ملعون ہے۔ اور بہرکیف مضاف مقدر ہے یعنی اتقوا فعل اللاعنین اسلئے کہ ذات لاعن سے بچنا مقصود نہیں بلکہ اس فعل سے بچنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اے لوگو! ان دو کاموں سے بچو جن کے کرنے والے ملعون ہیں، لوگ ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور بددعائیں دیتے ہیں، اور اگر لاعن کو اپنے معنی میں لیا جائے تو وہ اس لحاظ سے کہ یہ دو شخص چونکہ اپنے اختیار سے ایسا کام کر رہے ہیں جس پر لعنت مرتب ہوتی ہے تو گویا وہ خود ہی اپنے

اوپر لعنت بھیجنے والے ہیں۔

آگے لاعنین کا بیان ہے الذی یتخلی فی طریق الناس او ظلہم یعنی صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! لاعنین کون ہیں ؟ آپ نے فرمایا ایک وہ شخص جو لوگوں کے راستہ میں استنجار کرے، دوسرا وہ شخص جو لوگوں کی سایہ دار جگہ میں استنجار کرے۔ طریق اور ظل کی اضافت ناس کی طرف یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ راستے سے مراد چالو راستہ ہے جس پر لوگوں کی آمدورفت ہوتی ہو، اور اگر کوئی راستہ اور سڑک غیر آباد ہو، ادھر کو لوگوں کی آمدورفت منقطع ہوگئی ہو تو وہ اس حکم سے خارج ہے، اس میں علتِ ممانعت یعنی لوگوں کی اذیت نہیں پائی جاتی ہے۔ علی ہذا القیاس سایہ کا حکم ہے کہ جس سایہ سے لوگ منتفع ہوتے ہوں وہ مراد ہے مطلق سایہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی تاذی نہیں ہے، اور شراح نے لکھا ہے کہ اشتراکِ علت کی وجہ سے اسی ظل کے حکم میں سردی کے زمانہ میں دھوپ دار جگہ بھی داخل ہے، یعنی وہ جگہ جہاں دھوپ آتی ہے اور لوگ سردی کے زمانہ میں اس جگہ سردی سے بچنے کے لئے بیٹھتے ہوں۔

۲۔ عن معاذ بن جبل الخ قولہ اتقوا الملاعن الثلثۃ ملاعن یا جمع ہے ملعن کی یا ملعنۃ کی، اور دونوں صورتوں میں یا مصدر میمی ہے یا ظرف مکان بمعنی مواضع اللعن، نیز ملعنۃ سبب لعن کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا مواضع لعن سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو جو تین ہیں، ۱۔ البراز فی الموارد، ۲۔ البراز فی قارعۃ الطریق، ۳۔ البراز فی الظل۔

موارد میں تین احتمال ہیں یا اس سے مراد مناہل الماء ہیں یعنی پانی کے چشموں کے اردگرد، یا اس سے مراد طرق الماء ہیں یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جارہے ہوں، یا اس سے مراد مطلق مجالس لوگوں کے اٹھنے بیٹھنے اور آنے جانے کی جگہیں ہیں، قارعۃ الطریق سے مراد وسط الطریق ہے یعنی موارد میں استنجار کرنا، بیچ راستہ میں استنجار کرنا، یا سایہ دار جگہ میں استنجار کرنا، یہاں پر فعل تو ایک ہی ہے استنجار مگر مختلف جگہوں کے اعتبار سے اس کو تین کہا گیا، گویا تین جگہوں کے اعتبار سے تین فعل ہوگئے۔

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مسلمؒ نے بھی فرمائی ہے اور یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، غالباً اسی لئے مصنفؒ نے اس کو مقدم فرمایا ہے اور حدیث ثانی حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے یہ ابوداؤد کے علاوہ ابن ماجہ میں ہے اور سنداً ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں ابوسعید الحمیری، کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت نہیں اس لئے منقطع بھی ہے

فائدہ:۔ ابھی ہم نے بیان کیا کہ حدیث اول سنداً قوی ہے عام طور سے مصنفین کا طرز یہی ہے کہ

وہ حدیث قوی کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ضعیف کو بعد میں لاتے ہیں، لیکن امام ترمذی کا طرز اس کے برعکس ہے وہ عام طور سے غریب اور ضعیف کو پہلے ذکر کر دیتے ہیں قوی کو بعد میں لاتے ہیں بلکہ بسا اوقات احادیث قویہ کو ترک کر دیتے ہیں صرف ضعیف ہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث قوی پر تو کچھ کلام کرنا نہیں ہے وہ تو مفروغ عنہ ہے۔ اور حدیث ضعیف چونکہ محتاج تنبیہ ہے اس لئے وہ اس کے ذکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں لوگوں کو اس کے ضعف سے باخبر کرنے کے لئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۵) باب فی البول فی المستحم

مستحم حمیم سے ماخوذ ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں پس مستحم کے معنی مارحمیم کے استعمال کی جگہ ہوئے اس کے بعد اس کا اطلاق غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں مارحمیم استعمال ہو یا مار بارد، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ حمیم اضداد کے قبیل سے ہے، اس کا اطلاق مار حار و بارد دونوں پر آتا ہے، مستحم، مغتسل، حمام تینوں ہم معنی ہیں آگے ابواب المساجد میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں لفظ حمام مذکور ہے الارض کلہا مسجد الا الحمام والمقبرۃ اور آج کل حجاز میں لفظ حمام ہی زیادہ رائج اور مستعمل ہے

لفظ یغتسل میں وجوہ اعراب

۱۔ حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الخ قولہ ثم یغتسل فیہ یہاں پر ثم استبعاد کے لئے ہے یعنی یہ بات عقلمند سے بعید ہے کہ جہاں غسل کرے وہیں پیشاب کرے۔ یغتسل کے اعراب میں دو احتمال ہیں، ۱۔ رفع اس لئے کہ یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی یعنی ثم ہو یغتسل فیہ ۲۔ نصب بتقدیر اَن۔ لیکن علامہ قرطبیؒ نے اس کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ثم کے بعد اَن مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن ابن مالکؒ فرماتے ہیں ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے تو اَن مقدر ہو سکتا ہے اس پر امام نوویؒ نے کہا کہ اگر ثم کو واؤ کے معنی میں لیں گے تو مطلب یہ ہوگا کہ ممانعت دونوں کے جمع کرنے سے ہے ہر ایک کام الگ الگ کر سکتے ہیں۔ حالانکہ صرف پیشاب کرنا بھی غسل خانہ میں منع ہے چاہے بعد میں غسل کرے یا نہ کرے۔ امام نوویؒ کے اس اعتراض کا جواب ابن ہشام نے یہ دیا کہ ابن مالکؒ کی مراد یہ ہے کہ ثم کو واؤ کا حکم دیں گے تقدیر اَن میں۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کو اس کے معنی میں لیں گے تاکہ وہ اعتراض وارد ہو جو نووی نے کیا ہے۔ اور ابن دقیق العیدؒ نے ایک دوسری بات بیان فرمائی کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اس حدیث میں جمع سے روکا گیا ہے اب رہی یہ بات کہ صرف پیشاب کرنا بھی تو منع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ تمام باتیں ایک ہی حدیث سے معلوم ہوں جمع بین الغسل والبول کا حکم اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور بول منفرداً کا حکم

دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ اسی باب میں آگے آ رہی ہے۔
جاننا چاہئے کہ شراح اور فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کونسے غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت ہے سو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس سے ارض رخوہ مراد ہے یعنی وہ غسل خانہ جس کی زمین کچی ہو کیونکہ اس میں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہو گا، اور اگر غسل خانہ میں پختہ فرش یا پتھر رکھا ہوا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں، اور امام نووی کی رائے اس کے برعکس ہے وہ فرماتے ہیں کہ ممانعت اس صورت میں ہے جب غسل خانہ میں پختہ فرش ہو اور اگر نرم زمین ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ نرم زمین پانی اور پیشاب کو جذب کرلے گی وہ اندر اترتا چلا جائے گا، بخلاف پتھر اور پختہ فرش کے کہ اس پر جب پانی پڑے گا تو اچٹے اور اچھلے گا جس سے وساوس پیدا ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔
احقر کہتا ہے ان دونوں قولوں کے درمیان جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی بھی غسل خانہ میں پیشاب نہ کیا جائے تاکہ ہر دو قول پر عمل ہو جائے اور ظاہر الفاظ حدیث کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن یہ چیز آداب کے قبیلے سے ہے، لہٰذا غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو مطلقاً ناجائز اور حرام سمجھنا یہ غلو ہوگا جو مذموم ہے حضرت سہارنپوری نے بذل میں صاحب عون پر رد کرتے ہوئے اسی کی تردید فرمائی ہے اور عبداللہ بن مبارک کا قول جو ترمذی میں منقول ہے قال ابن المبارك قد وُسِّع فی البول فی المغتسل إذا جری فیہ الماء حضرت نے اس کی تائید فرمائی ہے۔

تشریح سند

قولہ فان عامۃ الوسواس منہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے انما نُھِیَ عن البول فی المغتسل مخافۃ اللَّمَم کہ بول فی المغتسل کی ممانعت جنون کے اندیشہ کی وجہ سے ہے اور حدیث الباب میں اس کی وجہ وساوس کو قرار دیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں وسوسہ بھی ایک طرح کا جنون ہی ہے والجنون فنون

قولہ قال احمد الخ اس سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں ایک احمد اور ایک حسن بن علی، دونوں کی بیان کردہ سند میں کچھ فرق ہے، مصنفؒ یہاں سے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ کس نے کس طرح سند بیان کی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق سے آگے جو سند ہے اس کو احمد نے اس طرح بیان کیا قال حدثنا معمر قال اخبرنی اشعث اور مصنفؒ کے دوسرے استاذ یعنی حسن بن علی نے اس طرح کہا عن اشعث بن عبداللہ، اب اس میں دو فرق ہوئے ایک یہ کہ احمد کی روایت میں اِخبار کی تصریح ہے اور حسن نے روایت کو بطریق عنعنہ بیان کیا بجائے اخبرنی کے عن اشعث کہا، دوسرا فرق یہ کہ احمد کے کلام میں اشعث غیر منسوب واقع ہوا ہے اور حسن کے کلام میں نسبت کے ساتھ چنانچہ انھوں نے کہا اشعث بن عبداللہ۔ بذل میں حضرتؒ نے صرف یہی دو فرق بیان فرمائے ہیں، یہاں ایک تیسرا فرق بھی نکل سکتا ہے جس کی طرف ہمارے حضرت شیخؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ احمد کی روایت میں عبدالرزاق اور اشعث کے درمیان معمر کا واسطہ ہے بخلاف حسن بن علی کی روایت کے

کہ انھوں نے معمر کا واسطہ نہیں ذکر کیا بظاہر تو ایسا ہی ہے باقی یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ حسن کی روایت میں معمر کا واسطہ ہے یا نہیں، اس کے لئے کتبِ حدیث کی طرف مراجعت اور طرقِ حدیث کے تتبع کی حاجت ہے بغیر اس کے اس کا فیصلہ ممکن نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا احمد بن یونس قولہ لقیتُ رجلاً الخ یہ رجلِ مبہم صحابی ہیں اور صحابی کے مجہول ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ تمام صحابہ عدول ہیں، اس رجل مبہم کی تعیین میں شراح نے تین احتمال لکھے ہیں، ۱۔ عبداللہ بن سرجسؓ، ۲۔ حکم بن عمرو الغفاریؓ، ۳۔ عبداللہ بن مغفلؓ، سند کے یہ الفاظ اسی طرح آگے باب الوضوء بفضل طہور المرأۃ سے اگلے باب میں آرہے ہیں وہاں پر ایک زیادتی ہے لقیتُ رجلاً صحبَ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اربع سنین کما صحبہ ابو ھریرۃ اس سے معلوم ہوا کہ تشبیہ مدت صحبت میں ہے۔

باب کی اس دوسری حدیث میں دو ادب مذکور ہیں ایک یہ کہ مغتسل میں پیشاب نہ کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ ہر روز امتشاط یعنی کنگھی نہ کی جائے، ہر دو جملوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں از قبیل آداب ہیں، اب یہ کہ ہر روز امتشاط کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے لکھا ہے کہ اس سے بال جھڑتے ہیں حالانکہ داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے دوسرے یہ کہ یہ بابِ زینت سے ہے جو شہامتِ رجال کے خلاف ہے، زینت تو عورتوں کی شان ہے۔ قال تعالیٰ، اَوَمَن یُنَشَّأُ فی الحِلیَۃِ وھو فی الخِصَامِ غیرُ مُبِین الآیۃ

ابن العربیؒ نے امتشاط کے بارے میں تین باتیں لکھی ہیں وہ فرماتے ہیں مُوالاتہ تصنّعٌ وترکہ تدلیسٌ واِغبابُہ سنۃٌ یعنی کنگھی کثرت سے کرنا یہ سراسر تصنع ہے اور اس کو مطلق ترک کرنا یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے کہ ہم بڑے زاہد اور اپنے نفس سے بے خبر ہیں، اور درمیان میں ایک روز چھوڑ کر کرنا سنت ہے چنانچہ ایک روایت میں ہے نھی عن الترجُّل اِلّا غِبًّا یہ روایت ابوداؤد میں آگے آئے گی، نیز اِغباب میں ایک طرح کی سادگی ہے جس کا تعلق ایمان سے ہے [illegible] البذاذۃ من الایمان۔

(۱۷) بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ فِي الْجُحْرِ

منجملہ آداب کے یہ ہے کہ کسی سوراخ میں پیشاب نہ کیا جائے لفظ جُحر بضم الجیم وسکون الحاء جس کے معنی ثقب اور سوراخ کے ہیں، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت عبداللہ بن سرجسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جائے۔

قولہ قال قالو القتادۃ: قال کی ضمیر راجع ہے قتادہ کے شاگرد کی طرف جو اس سند میں ہشام ہیں، ہشام کہتے ہیں کہ قتادہ کے تلامذہ نے قتادہ سے پوچھا کہ سوراخ میں پیشاب کی ممانعت کیوں ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس کیوجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ جو سوراخ ہوتے ہیں مساکن الجن ہیں جن سے مراد عام ہے ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب اور پوشیدہ ہو خواہ جنات ہوں یا اور کوئی جانور سانپ بچھو وغیرہ حشرات الارض۔ اس لئے کہ جن ماخوذ ہے اجتنان سے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں، اب سوراخ میں پیشاب کرنے میں دونوں احتمال ہیں اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا یا اس چیز کو ضرر پہنچنے کا جو اس سوراخ کے اندر ہو، غرضیکہ مضرت سے خالی نہیں ہے۔

مایکرہ من البول میں دو احتمال ہیں یا تو ما موصولہ ہے اور یکرہ اس کا صلہ ہے اور من البول ما کا بیان ہے موصول صلہ سے مل کر مبتدا اور ماذا سببہ اس کی خبر محذوف ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چیز جو مکروہ ہے یعنی سوراخ میں پیشاب کرنا اس کا سبب کیا ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ ہو لِمَ کے معنی میں اس صورت میں مِن زائد ہوگا اور بول یکرہ کا نائب فاعل ہوگا یعنی لِمَ یکرہ البول فی الجحر سوراخ میں پیشاب کرنا کیوں مکروہ ہے اس صورت میں عبارت میں کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی اور انہا مساکن الجن میں ضمیر مونث یا جحر کی طرف راجع ہے بتاویل فرجہ اور یا یہ کہا جائے کہ جحر سے جو اجحار مفہوم ہو رہا ہے اس کی طرف راجع ہے اس لئے کہ مفرد جمع پر اور جمع مفرد پر دلالت کرتی ہے۔

یہاں پر شراح نے اس حدیث کی تائید میں ایک واقعہ لکھا ہے وہ یہ کہ سعد بن عبادۃ الخزرجی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ کسی سوراخ میں پیشاب کر دیا تھا پس ایک دم بیہوش ہو کر گرے، اور انتقال ہو گیا ہاتف غیبی سے آواز آئی جس کو سننے والوں نے سنا ہے

نحن قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادہ   فرمیناہ بسہم فلم یخطئ فؤادہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تعلیمات جہاں ہماری شریعت کی جامعیت پر دلالت کرتی ہیں وہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت شفقت و محبت اور رامت کے ساتھ ہمدردی کی خبر دے رہی ہیں صلی اللہ علیہ وسلم شرف وکرم۔

(۷) باب مایقول الرجل اذا خرج من الخلاء

بیت الخلاء سے باہر آنے کی دعا کا بیان، داخل ہوتے وقت کی دعا کا باب کافی پہلے گذر چکا، مصنف رح نے ان دو بابوں میں فصل کیوں کیا، متصلاً کے بعد دیگر کیوں نہ ذکر کیا جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے، یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس سے کسی شارح نے تعرض نہیں کیا۔ میرے خیال میں اس کی حکمت یہ ہوسکتی ہے کہ اس میں تذکیر و یاد دہانی

کا فائدہ ہے، یعنی گذشتہ بات جو چند روز قبل پڑھی گئی تھی اس باب سے اس کی پھر دوبارہ یاد دہانی ہو جاتی ہے جس سے سابق علم میں تازگی پیدا ہوگی جو حفظ کے لئے معین ہے اور ظاہر ہے کہ ایک جگہ ذکر کرنے میں یہ فائدہ نہیں حاصل ہو سکتا۔

قولہ حدثتنی عائشۃ رضی اللہ عنہا اس باب میں مصنفؒ نے ایک ہی حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو غفرانک پڑھتے، دوسری احادیث میں اس کے علاوہ اور بھی دعائیں وارد ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اَذْھَبَ عنی الاذی وعافانی اور ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذھب عنی ما یؤذینی وابقانی ما ینفعنی بہتر یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو ملا کر پڑھا جائے۔

غفرانک میں دو احتمال ہیں مفعول مطلق ہونے کا اور مفعول بہ ہونے کا تقدیر عبارت ہوگی اغفر غفرانک یا اسألک غفرانک، اے اللہ میں تیری مغفرت چاہتا ہوں۔

دعاء ماثور کی اس مقام سے مناسبت میں توجیہات

یہاں ایک مشہور سوال ہے کہ اس دعاء کو اس مقام سے کیا مناسبت ہے؟ حضرات علماء نے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر میں مشغول رہتے تھے جیسا کہ گذشتہ ابواب میں گذر چکا لیکن بیت الخلاء میں چونکہ ذکر نا جائز ہے اسلئے مجبوراً ذکر کو منقطع کرنا پڑتا تھا تو اس انقطاعِ ذکر کو تقصیر سمجھتے ہوئے آپ استغفار فرماتے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ آپ اس حالت میں ذکرِ لسانی کو ترک فرما دیتے تھے لیکن ذکر قلبی آپ سے اس وقت بھی بلا اختیار صادر ہوتا تھا جس کو آپ بعد میں کمالِ ادب کے خلاف سمجھتے ہوئے استغفار فرماتے تھے، ایک تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قضاء حاجت سے فراغ کا وقت نعمتِ غذا کی تکمیل کا وقت ہے، اول اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کی نعمت عطاء فرمائی پھر اس کو سہولت کے ساتھ حلق سے نیچے اتارا ورنہ بعض مرتبہ پھندہ بھی لگ جاتا ہے پھر اس کے بعد معدہ کا اس غذا کو قبول کرنا اور اس کا ہضم ہونا، اور ہضم ہونے کے بعد کار آمد اجزاء کا جزوِ بدن بننا اور سب سے اخیر میں فضلہ کا عافیت کے ساتھ جسم کے اندر سے باہر آجانا جو آخری مرحلہ ہے غرضیکہ یہ نعمتِ غذاء کی تکمیل کا وقت ہے جس کا حق اور شکر ہم سے ادا نہیں ہو سکتا اس تقصیر پر آپ نے امت کو استغفار کی تعلیم فرمائی، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ بدن سے جو فضلہ نکلا ہے وہ نجاستِ حسیہ ہے اس سے آپ کا ذہن نجاستِ معنویہ یعنی معاصی کی طرف منتقل ہوا اس پر آپ استغفار فرماتے تھے، کہتے ہیں الشیئ بالشیئ یُذکر والکلام الی الکلام یَنجر

بعض شروح میں اس دعاء کی اصل کے سلسلہ میں ایک بات اور لکھی ہے وہ یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب آسمان سے زمین پر اتارا گیا تو ان کو قضاء حاجت کی ضرورت پیش آئی، اور

رائحہ کریہہ محسوس ہوئی توان کو خیال آیا کہ یہ میری تقصیر اکلِ شجرہ کا اثر ہے، اس پر انھوں نے فوراً غفرانک پڑھا تو اس وقت سے یہ سنت باوا آدم کی چلی آرہی ہے۔

(۷) بَابُ کَرَاهِيَةِ مَسِّ الذَّکَرِ فِي الاستبراءِ

منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ استنجاء کے وقت مسّ ذکر بالیمین نہونا چاہیئے، حدیث الباب میں دو ادب مذکور ہیں ایک استنجاء بالیمین کی ممانعت دوسرے مس ذکر بالیمین کی ممانعت، یعنی دائیں ہاتھ سے نہ استنجاء کیا جائے اور نہ اس سے ذکر کا مس کیا جائے، استنجاء بالیمین کا حکم تو گذشتہ ابواب میں آچکا، یہاں پر مقصود مس ذکر بالیمین ہے حدیث الباب میں مس ذکر بالیمین کی ممانعت مطلقاً ہے، ترجمۃ الباب میں مصنفؒ نے اس کو استنجاء کیساتھ مقید کیا ہے یعنی استنجاء کے وقت مس ذکر بالیمین نہ کرے، امام بخاریؒ کی رائے بھی یہی ہے انھوں نے بھی ترجمۃ الباب میں استنجاء کی قید کو ذکر فرمایا ہے اور علامہ عینیؒ و نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ ممانعت مطلقاً ہے استنجاء کے وقت بھی اور بغیر اس کے بھی اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں

۱- قولہ عن عبداللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ الخ اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ الخ اس مقام پر شراح کو ایک اشکال ہو رہا ہے جس کو بذل میں حضرتؒ نے تفصیل سے نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مس ذکر بالیمین اور استنجاء بالیمین دونوں کی ممانعت کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استنجاء کے وقت دایاں ہاتھ مطلقاً استعمال نہیں کرنا چاہیئے، حالانکہ استنجاء بالحجر کے وقت دونوں ہاتھوں کا استعمال ہونا ضروری ہے تاکہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر استنجاء کر سکے اور دوسرے ہاتھ سے امساکِ ذکر ہو یعنی ذکر کو پکڑ کر ڈھیلے پر بار بار رکھ سکے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے، اب اگر استنجاء بالیسار کرتا ہے یعنی بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لیتا ہے تو مسّ ذکر بالیمین کرنا پڑے گا جو ممنوع ہے، اور اگر مس ذکر بالیمین سے بچکر امساکِ ذکر بائیں ہاتھ سے کرتا ہے تو دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لینا پڑے گا اس سے استنجاء بالیمین لازم آئے گا، غرضیکہ احد المحذورین کا ارتکاب ضرور لازم آئے گا دونوں سے بچنا مشکل ہے تو حدیث پر عمل کی کیا شکل ہے؟

استنجاء بالحجر بعد البول کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابیؒ نے اس کا ایک عجیب حل بیان کیا وہ یہ کہ استنجاء کرنے والا شخص کسی دیوار یا کسی بڑے پتھر کے قریب جاکر بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس سے لگاتا رہے یہاں تک کہ خشک ہو جائے تو اس صورت میں مس ذکر بالیمین سے محفوظ رہے گا، حافظ کہتے ہیں کہ یہ ہیئت ہیئت منکرہ ہے اور ہر جگہ اور ہر

موقعہ پر دیوار اور بڑا پتھر کہاں سے لائے گا، لہٰذا یہ کوئی حل نہوا۔ علامہ طیبیؒ نے ایک دوسرا حل نکالا کہ استنجاء بالیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول، لہٰذا استنجاء بعد البول دائیں ہاتھ سے کرنا جائز ہے حدیث میں اس کی ممانعت ہی نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ استنجاء کے لئے ڈھیلہ دائیں ہاتھ میں لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس پر رکھتا رہے، حافظؒ نے اس جواب کو بھی رد کر دیا کہ طیبیؒ کا یہ قول کہ استنجاء بالیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول صحیح نہیں ہے بلکہ عند الجمہور یہ ممانعت عام ہے پھر حافظؒ نے اس کا حل خود بیان فرمایا اور یہ لکھا کہ استنجاء بالحجر کا صحیح طریقہ وہ ہے جس کو امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر بار بار ڈھیلے پر رکھے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے اور دائیں ہاتھ کو حرکت نہ دے۔ وہ یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں مسِ ذکر بالیمین سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور استنجاء بالیمین سے بھی محفوظ رہتا ہے کیونکہ صرف داہنے ہاتھ میں ڈھیلہ لینا بغیر حرکت کے استنجاء بالیمین نہیں کہلاتا ہے، یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ استنجاء بالماء کے وقت میں دائیں ہاتھ سے ذکر پر پانی ڈالتے ہیں، وہاں داہنے ہاتھ میں پانی ہوتا ہے اور یہاں داہنے ہاتھ میں حجر ہے، ہاں! اگر داہنے ہاتھ کو حرکت بھی دے تب یہ استنجاء بالیمین کہلائے گا، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی صورت تحریر فرمائی ہے۔ ہمارے بعض فقہاء نے بھی استنجاء بالحجر کی یہی شکل لکھی ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان سب چیزوں کو تکلف محض قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ نظریہ کہ استنجاء بالحجر میں دونوں ہاتھوں کا استعمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے، بلکہ ایک ہاتھ سے استنجاء ہو سکتا ہے، لہٰذا بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر بغیر استعانہ بالیمین کے استنجاء کیا جائے جیسا کہ آج کل عام طور سے مروج ہے، دراصل یہ حضرات علماء امام الحرمینؒ، امام غزالیؒ وغیرہ دونوں ہاتھوں کے استعمال کو اس لئے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ رأس ذکر ملوث نہو اور وہاں پیشاب نہ پھیلے، اگر ایک ہی ہاتھ سے استنجاء کیا جائے گا تو اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لیکر اس کو رأس ذکر سے دفعۃً مس کیا جائے گا جس سے پیشاب پھیلے گا حالانکہ مقصود تطہیر ہے نہ کہ تلویث، اب بغیر تلویث کے مقصود حاصل ہونے کی شکل یہی ہے کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لیا جائے اور دوسرے ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر تھوڑا تھوڑا حجر سے لگایا جائے اس میں تلویث لازم نہیں آئے گی جو عین مقصود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے آگے چلکر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تلویثِ ذکر کا احتمال حجر میں ہے، کلوخ یعنی کچے ڈھیلے میں اس کا احتمال نہیں اس لئے کہ وہ

لہ لیکن سیاقِ حدیث اسی کو مشعر ہے جس کو طیبی کہہ رہے ہیں، اس لئے کہ آپ فرما رہے اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ یہ تو چھوٹا استنجاء ہوا، اس میں مس ذکر بالیمین سے منع فرما رہے ہیں اور آگے فرماتے ہیں اذا اتی الخلاء فلا یتمسح بیمینہ یہ بڑا استنجاء ہے اور اس میں استنجاء بالیمین کی ممانعت کی جا رہی ہے۔ فتأمل۔

فوراً پیشاب کو جذب کرے گا، ہاں! البتہ اگر کچا ڈھیلہ نہ ملے بلکہ حجر ہو تو وہاں تلویث سے بچنے کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ بجائے ایک کے دو یا تین حجر احتیاط سے استعمال کرے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے، اس صورت میں بھی تلویث لازم نہ آئیگی، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

دیکھنا یہ ہے کہ ہماری شریعت میں کتنی باریکیاں ہیں، سبحان اللہ! جب مسائل جزئیہ میں تحقیق وتدقیق کا یہ حال ہے تو اصولِ احکام اور عقائد اس کے کتنے مضبوط اور پختہ ہوں گے الحمد للہ الذی ھدانا للاسلام وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ۔

قولہ واذا شرب فلا یشرب نفسا واحدا[1] اس میں ایک سانس میں پانی پینے سے روکا گیا ہے اس لئے کہ مسلسل ایک سانس میں پینا معدہ کے لئے موجب ثقل ہے اور اچھی طرح سیرابی بھی حاصل نہیں ہوتی، نیز ایک سانس میں پینا بے صبری اور حرص کی علامت ہے، اس حدیث میں تو پانی پینے کا صرف یہی ایک ادب بیان کیا گیا، اور اسی حدیث کے بعض طرق میں، ایک دوسرا ادب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ واذا شرب احدکم فلا یتنفس فی الاناء پس حاصل یہ ہوا کہ پانی صرف ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ دو یا تین سانس میں پینا چاہئے، اور دوسرا ادب یہ ہے کہ درمیان میں سانس لیتے وقت برتن کو منھ سے جدا کر دیا جائے برتن میں سانس نہیں لینا چاہئے یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے دونوں جملوں اذا بال احدکم الخ اور اذا شرب الخ میں مناسبت کیا ہے؟ جواب یہ ہے جو غالباً حضرت گنگوہیؒ کی تقریر بخاری یعنی لامع الدراری میں مذکور ہے کہ ایک جملہ میں ادخال مار کا ادب بیان کیا گیا ہے اور ایک میں اخراج مار کا ادب ہے حضرتؒ نے اچھی مناسبت بیان فرمائی ہے۔

۲- حدثتنی حفصۃ الخ قولہ کان یجعل یمینہ الخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ کو استعمال فرماتے تھے کھانے اور پینے میں وثیابہ یعنی آپ کسی کو کپڑا دیتے تو دائیں ہاتھ سے دیتے تھے یا مطلب یہ ہے کہ جب آپ کپڑا پہنتے تھے تو ابتداء بالیمین فرماتے تھے اور اتارتے وقت ابتداء بالیسار فرماتے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بابِ زینت اور تشریف سے ہو اس میں داہنا ہاتھ استعمال کیا جائے اور جو امور اس کے خلاف ہیں وہاں بایاں ہاتھ استعمال کیا جائے۔

قولہ ابو ایوب یعنی الافریقی ان کی تعیین میں اختلاف ہو رہا ہے، صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے یہ

---

[1] واورد الشیخ فی البذل علی المصنف بانہ غیر سیاق الحدیث، والحدیث مخرج فی الصحیحین وغیرہما بلفظ واذا شرب فلا یتنفس فی الاناء قلت قال المنذری اخرجہ السنۃ مطولا ومختصرا وبہذا یزیل الاعتراض المذکور واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی ہیں بظاہر انھوں نے یہ تعیین اس لئے کی کہ الافریقی سے زیادہ مشہور وہی ہیں لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن علی افریقی ہیں، حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ ہامش بذل میں فرماتے ہیں کہ ابن رسلان کی شرح میں بھی ان کو عبداللہ بن علی قرار دیا ہے، لہٰذا حضرت سہارنپوریؒ ہی کی تحقیق صحیح ہے۔

۴- حدثنا محمد بن حاتم، قولہ بمعناہٗ یعنی مضمون وہی ہے جو پہلی حدیث کا ہے مگر سند بدل گئی، اب جب کہ مضمون ایک ہی ہے تو اس حدیث کو کیوں لائے؟ جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کی تائید کے لئے، نیز ایک دوسرے فائدہ کے لئے وہ یہ کہ اس سند سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں ابراہیم اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ترکِ واسطہ کی وجہ سے انقطاع ہے اور اس سند میں وہ واسطہ موجود ہے تو اس دوسری سند سے پہلی سند کا انقطاع معلوم ہوگیا۔

ترجمۃ الباب کی دوسری حدیث کے رواۃ، المصیصی یہ نسبت ہے مصیصہ کی طرف جو ملک شام میں ایک شہر ہے، ابن ابی زائدہ ہو یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ یہ نسبت الی الجد ہے، تیسری حدیث میں ہیں، ابوتوبہ اسمہ ربیع بن نافع، ابن ابی عروبۃ اسمہٗ سعید، ابی معشر ہو زیاد بن کلیب۔

(۳) باب فی الاستتار فی الخلاء

آداب استنجاء کا سب سے پہلا باب، باب التخلی عند قضاء الحاجۃ گذرچکا، اب اس باب اور گذشتہ باب کی غرض میں کیا فرق ہے؟ جواب یہ ہے کہ تخلی کے معنی ہیں تنہائی اختیار کرنا پردے کا نظم کرنا اس کے لئے لازم نہیں ہے اس باب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ باوجود تخلی اور تنہائی اختیار کرنے کے تستر کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ تخلی بغیر تستر کے اور تستر بغیر تخلی کے ممکن ہے، اگر کوئی شخص مکان کے اندر پردہ ڈال کر قضاء حاجت کرے، تو تستر تو ہوا لیکن تخلی اور تباعد عن الناس نہیں ہوا، اور اگر کوئی شخص تنہائی اختیار کرنے کے لئے قضاء حاجت کے وقت جنگل چلا جائے اور وہاں پہنچ کر بغیر کسی آڑ کے قضاء حاجت کرے تو وہاں تخلی تو پائی گئی لیکن تستر نہیں ہوا چنانچہ اگر کوئی ایسے میں وہاں پہنچ گیا تو یقیناً بے پردگی ہوگی۔

عن ابی ھریرۃ رضی الخ قولہ من اکتحل فلیوتر الخ اکتحال میں ایتار کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ وتر کی رعایت ہر آنکھ کے اعتبار سے ہو ہر ایک میں تین تین بار سرمہ لگائے اور یہی قول زیادہ اصح ہے، شمائل ترمذی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، اور دوسری صورت یہ کہ دونوں کے مجموعے کے لحاظ سے وتر ہو مثلاً دائیں

آنکھ میں تین بار اور بائیں میں دو بار تو مجموعہ وتر ہو جائے گا، حضرت نے بذل میں یہی دو صورتیں لکھی ہیں اور حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں شراحِ حدیث حافظ ابن حجرؒ، ملا علی قاریؒ، علامہ مناویؒ سے اکتحال کی تیسری صورت بھی لکھی ہے کہ اولاً ہر ایک آنکھ میں دو دو اور ایک سلائی دونوں میں مشترک رواہ ابن عدی فی الکامل عن انس مرفوعًا ابن سیرینؒ نے اسی صورت کو پسند کیا ہے۔

قولہ ومن استجمر فلیوتر الخ استجمار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک استنجار بالجمار یعنی بالاحجار دوسرے تبخر یعنی کپڑوں کو دھونی دینا، منقول ہے کہ حضرت امام مالکؒ کی رائے پہلے یہ تھی کہ حدیث میں استجمار سے مراد تبخر ہے، لیکن بعد میں رائے بدل گئی کہ اس سے مراد استنجار بالجمر ہے، شارح ابن رسلانؒ نے اس کی تفسیر بخور المیت سے کی ہے نیز انھوں نے استنجار بالجمر مراد ہونے کی نفی کی ہے۔

حدیث الباب عددِ احجار میں حنفیہ کی دلیل اور اس پر بحث

ومن لا فلا حرج گذشتہ ابواب میں جہاں استنجار کے احکام اور مسائل بیان کئے گئے تھے، ایک بحث عددِ احجار کی گذر چکی ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، بخلاف حنفیہ کے، یہ حدیث احناف کی دلیل ہے کہ ایتار بالثلاث غیر ضروری ہے۔

ابن رسلان نے اس کا جواب یہ دیا کہ استجمار سے مراد تبخر ہے، اور امام بیہقیؒ نے معرفۃ السنن والآثار میں شوافع کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس حدیث کے راوی حصین الحرانی مجہول ہیں، ۲۔ ایتار سے مراد ایتار ما فوق الثلاث ہے یعنی نفیِ حرج کا تعلق ما فوق الثلاث سے ہے ورنہ ایتار بالثلاث تو جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے ضروری ہے، ہماری طرف سے علامہ زیلعیؒ نے بیہقیؒ کے جوابِ اوّل کو اس طرح رد کیا ہے کہ اس حدیث کی ابن حبانؒ نے اپنی صحیح کے اندر تخریج کی ہے، اور صحیح ابن حبان صحت کے اعتبار سے اونچی کتاب ہے، طبقۂ اولیٰ میں اس کا شمار ہے، لہذا اس حدیث کو کم از کم حسن ماننا چاہئے اور جواب ثانی کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ تحکم ہے، ثانیاً یہ کہ یہ خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین سے مقام کا انقاء ہو جائے تو پھر چار اور پانچ کا استعمال نہ واجب ہے نہ مستحب، اور اگر تین سے مقام کا انقاء نہیں ہوتا ہے تو پھر اس سے زائد کا استعمال نہ صرف مستحب بلکہ واجب ہے اور بیہقیؒ کی اس توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ تثلیث پر زیادتی مطلقاً مستحب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک مسئلۂ اصولیہ مستفاد ہو رہا ہے وہ یہ کہ امر مطلق وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اگر وجوب کے لئے نہ ہوتا بلکہ استحباب کے لئے ہوتا تو من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج کے ذکر کی حاجت نہ تھی۔

قولہ ومن اکل فما تخلل الخ یہ چیز آداب اکل سے ہے کہ آدمی جب کھانے سے فارغ ہو تو کھانے کے جن ذرات کو نوکِ زبان سے نکالا ہو اس کو تو نگل جانا چاہئے باہر پھینکنا نہ چاہئے اس میں کھانے کی ناقدری ہے اور جس ذرۂ طعام کو دانتوں کے درمیان سے خلال کے ذریعہ نکالا ہو اس کو نگلنا نہ چاہئے کیونکہ اس میں خون کی آمیزش کا خطرہ ہے ومن لا فلا حرج یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس ذرۂ طعام کے خون میں ملوث ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر اس کے ملوث ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں حرج کی نفی مراد نہیں بلکہ اس صورت میں نگلنے میں یقیناً حرج ہے۔

قولہ ومن اتی الغائط فلیستتر الخ ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت اسی جزء سے ہے اور یہی مقصود بالذکر ہے، باقی حدیث تبعاً ذکر کی گئی، اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ آڑ قائم کرے بمقاعد بنی آدم یہ مقاعد جمع ہے مقعد کی یا مقعدۃ کی، اور اس کے مطلب میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسفلِ بدن یعنی سرین ہے یا یہ بمعنی محل قعود کے ہے، اگر مراد اسفل بدن ہے تو باء الصاق کے لئے ہوگی اور اگر دوسرے معنی مراد ہیں تو یہ باء بمعنی فی ہوگی، ایک صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قضاء حاجت کے وقت اگر تستر نہ کیا جائے تو شیاطین لوگوں کے سرین کے ساتھ کھیل کود اور مذاق اڑاتے ہیں جیسا کہ مسخروں کی عادت ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شیاطین قضاء حاجت کی جگہ میں کھیل کود کرتے ہیں۔

ومن لا فلا حرج یہ نفی حرج مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کوئی اس کو دیکھ نہ رہا ہو اور بے پردگی نہ ہو رہی ہو اور اگر بغیر استتار کے بے پردگی ہوتی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ترکِ استتار کسی مجبوری کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں گناہ دیکھنے والوں کو ہوگا، اور اگر ترکِ استتار اپنے اختیار سے بغیر کسی مجبوری کے ہو تو اس صورت میں بے پردگی کا وبال اس پر ہوگا، ھکذا قالوا

قال ابوداؤد رواہ ابو عاصم عن ثور الخ امام ابوداؤدؒ یہاں سے ثور کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ عیسیٰ کی روایت میں عن الحصین الحُبرانی واقع ہوا ہے اور ابو عاصم کی روایت میں بجائے الحبرانی کے الحمیری ہے، لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ حمیر بڑا قبیلہ ہے اور حُبران اسی کی ایک شاخ ہے ورواہ عبد الملک بن الصباح عن ثور یہ ثور بن یزید کے تیسرے شاگرد ہیں ان کے الفاظ میں ایک دوسرا تغیر ہے وہ یہ کہ سند میں حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے جو راوی مذکور ہیں ان کو بجائے ابو سعید کے انھوں نے ابو سعید الخیر کہا حالانکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں اس لئے کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے ہیں وہ ابو سعید الحُبرانی ہیں الخیر نہیں کہلاتے ہیں، اور یہ دوسرے ابو سعید جو ابو سعید الخیر کہلاتے ہیں یہ حُبرانی نہیں بلکہ انماری ہیں، یہ اختلاف حقیقی ہے پہلا صرف لفظی تھا۔

راوی کی تعیین میں حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کی رائے کا اختلاف

قال ابوداؤد ابوسعید الخیر الخ مصنفؒ یہ فرمار ہے ہیں کہ پہلی سند میں جو ابوسعید آئے تھے ان میں اور ابوسعید الخیر میں بڑا فرق ہے، وہ اور ہیں یہ اور، وہ تابعی تھے یہ صحابی ہیں لیکن مصنفؒ نے یہ فیصلہ نہیں فرمایا کہ صحیح کیا ہے یہاں کیا ہونا چاہیئے؟ ابوسعید یا ابوسعید الخیر سو اس میں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق یہ نقل فرمائی ہے کہ یہاں پر ابوسعید الحُبرانی ہے جو قطعاً تابعی ہیں اور جس نے انکی صفت الخیر ذکر کردی اس سے غلطی ہوئی، ابوسعید الخیر دوسرے راوی ہیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں لیکن یہ واضح رہے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس راوی کے بارے میں جو تحقیق فرمائی ہے اور یہ کہ یہاں پر صحیح ابوسعید الحبرانی ہے نہ کہ ابوسعید الخیر یہ صرف حافظ ابن حجرؒ کی رائے ہے، علامہ عینیؒ اس سے متفق نہیں ہیں، چنانچہ حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے بہت سی روایات کی بناء پر جن میں الخیر کی تصریح وارد ہے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحیح اس سند میں ابوسعد الخیر ہی ہے جیسا کہ عبدالملک بن الصباح نے اپنی روایت میں کہا۔

ایک چیز قابل تنبیہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ جو ابوسعید الخیر صحابی ہیں ان کے نام کے ضبط میں اختلاف ہے، بعض نے اس کو ابوسعید یاء کے ساتھ لکھا ہے اور بعض نے ابوسعد بدون الیاء۔

باب ما يُنهٰى عنه ان يُستنجىٰ به

یعنی ان چیزوں کا بیان جن سے استنجاء کرنا ممنوع ہے، ان چیزوں کا بیان اگرچہ گذشتہ ابواب میں آچکا مگر وہاں قصداً نہ تھا بلکہ دوسرے ابواب کے ضمن میں تھا، اب یہاں مستقل باب میں لارہے ہیں، اس باب میں مصنفؒ نے روایات بھی متعدد ذکر کی ہیں اور ان پر کلام بھی طویل اور تفصیل طلب ہے۔

اس باب میں مصنفؒ جو حدیث لائے ہیں اس میں ایک چیز راوی نے اصل حدیث بیان کرنے سے پہلے تمہیداً بیان کی ہے جس کی وجہ سے روایت لمبی ہوگئی، مصنفؒ کے نزدیک جو روایت مقصود بالبیان ہے وہ اخیر میں آرہی ہے فاخبر الناس ان من عقد الخ راوی نے روایتِ حدیث سے پہلے جو مضمون بطور تمہید بیان کیا، آپ پہلے اس کا مطلب سمجھ لیجئے۔

مضمونِ روایت شیبان راوی رُوَیفع بن ثابت سے روایت کرتے ہیں، اور یہ رویفع وہ ہیں جن کو والئ مصر مسلمہ بن مخلد نے اسفل ارض مصر کا عامل بنایا تھا، شیبان کہتے ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ہم رویفع کے ساتھ سفر میں تھے، سفر کی ابتداء کوم شریک سے ہوئی اور ابھی علقما تک پہنچے تھے، اور

جانا تھا علقام[1] یا علقما سے چلے اور ابھی کوم شریک تک پہنچے تھے اور جانا بہرحال علقام ہی تھا، غرضیکہ اس سفر کے درمیان رویفع نے مجھ سے ابتدار زمانۂ اسلام کا حال بیان کرنا شروع کیا، اور شیبان کو خطاب کرکے فرمایا کہ ہم لوگوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ تنگیٔ معاش میں اس طرح گذرا ہے کہ اگر ہم میں سے کسی کو سفر جہاد میں جانا ہوتا تو اپنے پاس سواری نہ ہونے کے سبب اپنے دوسرے دینی بھائی سے سواری کرایہ پر لیتا تھا، اور سواری بھی کیسی؟ لاغر اونٹ اور معاملہ بھی سواری والے سے اس طرح طے ہوتا کہ جو کچھ مال غنیمت حاصل ہو جائے گا، اس میں نصف ہمارا اور نصف تمہارا پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ مال غنیمت میں ہمارے حصہ میں بہت معمولی سی چیز حاصل ہوتی۔ یعنی صرف ایک تیر جس میں تین اجزاء ہوتے ہیں، نصل، ریش اور قدح، ایک کو نصل اور ریش دیا جاتا اور دوسرے کو قدح دیدیا جاتا۔

قولہ لیطیرلہ اس کے معنی ہیں حصہ میں آنا، کہا جاتا ہے طار لفلانٍ النصف ولفلانٍ الثلث ای حصل لہ فی القسمۃ یعنی فلاں کے حصہ میں نصف آیا اور فلاں کے حصہ میں ثلث النصل والریش نصل کہتے ہیں تیر کے پیکان کو جس طرح چھری کا پھل ہوتا ہے اسی طرح تیر کے لئے پیکان ہوتا ہے جس کو عربی میں نصل کہتے ہیں، اور ریش کہتے ہیں تیر کے پر کو۔ اور ہر تیر کے دو پر ہوتے ہیں وللآخر القِدْح یہ کسر قاف وسکون دال کے ساتھ ہے تیر کا پچھلا حصہ جس میں تیر کی نوک اور پر لگاتے ہیں، یہ لکڑی کا ہوتا ہے جیسے چاقو میں پیچھے لکڑی کا دستہ ہوتا ہے، اور اس لفظ کا ترجمہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں بے نوک اور پر کا تیر۔

شیبان کہتے ہیں کہ یہ تمہیدی مضمون بیان کرنے کے بعد پھر رویفع نے مجھ سے وہ اصل حدیث بیان کی جس کو بیان کرنا مقصود تھا وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے رویفع! شاید تم میرے بعد بہت روز تک زندہ رہو، تو اگر میرے بعد تک زندہ رہنے کی نوبت آئی فاخبر الناس الخ یہاں سے وہ اصل حدیث شروع ہو رہی ہے جس کا حاصل بعد میں بیان کیا جائے گا۔

رویفع بن ثابت نے حدیث بیان کرنے سے قبل یہ تمہید کیوں بیان کی؟ اس سے ان کی غرض کیا ہے معلوم ہونی چاہئے، وہ یہ کہ اس سے وہ اپنا قدیم الاسلام ہونا ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ میں بحمد اللہ قدیم الاسلام صحابی ہوں اسلام کا ابتدائی دور میری آنکھوں کے سامنے سے گذرا ہے، اس طرح کی بات راوی اس لئے ذکر کیا کرتے ہیں تاکہ پھر سامع ان کی بات کو غور سے سنے اور ان کی بات پر اعتماد کرے، استاذ و شاگرد کے درمیان اعتقاد و اعتماد ضروری ہے ورنہ فائدہ نہیں ہوتا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے مشکوٰۃ میں پڑھا ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اصل حدیث

---

[1] یہ شک راوی ہے

بیان کرنے سے پہلے فرماتے ہیں کُنتُ رِدْفَ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا بھی فائدہ یہی ہے کہ حضور کے ساتھ اپنی خصوصیت بیان کرنا اور قرب ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ راوی جتنا حضور کے قریب ہو گا اتنی ہی اچھی طرح اس نے حدیث سنی ہوگی

اجارۂ فاسدہ مذکورہ فی الحدیث کی توجیہ اور اس میں اختلافِ علماء

اس تمہیدی مضمون میں ایک فقہی مسئلہ آگیا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کی سواری جہاد میں ساتھ لے جانے کے لئے اس طور پر کرایہ پر لے کہ جو کچھ مال غنیمت مجھ کو حاصل ہوگا وہ نصف میرا اور نصف تمہارا ہوگا تو کیا یہ صورت اجارہ کی جائز ہے؟ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی معلوم نہیں کہ غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں اور پھر اگر حاصل ہو تو یہ معلوم نہیں کہ کتنی حاصل ہوگی، غرضیکہ اس اجارہ میں اجرت مجہول ہے، جہالتِ اجرت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلثہ کا مسلک یہی ہے، البتہ امام احمدؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ بعض علماء کے نزدیک یہ اجارہ صحیح ہے، چنانچہ امام ابوداؤد حنبلی نے اسی مسئلۂ اجارہ کو کتاب الجہاد میں مستقل ترجمۃ الباب قائم کر کے بیان کیا ہے مگر وہاں یہ حدیث ذکر نہیں کی، ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے، جب آپ وہاں پہنچینگے تو انشاء اللہ معلوم ہو جائے گا۔ جمہور کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے گئے، علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اجارہ میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں جو شروع میں جائز تھا بعد میں منسوخ ہوگیا، لہذا اجارہ کی یہ نوع بھی منسوخ ہوگی حضرت اقدس گنگوہیؒ کی تقریر ابوداؤد میں یہ ہے کہ فی الواقع یہ معاملہ اجارہ نہیں تھا، بلکہ مجازاۃ الحسنۃ بالحسنۃ کے قبیل سے تھا ھل جزاء الاحسان الا الاحسان یعنی دینے والا تو سواری مفت دیتا تھا، لیکن لینے والے کے ذہن میں ہوتا تھا کہ ہمیں غنیمت میں سے جو کچھ حاصل ہوگا اس میں اس کا بھی حصہ لگائیں گے مگر ان صحابی نے اس ذہنی تصور و ارادہ کو بوقت حکایت بیان اس طرح کیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں اجارہ کی شکل تھی،

قولہ لعل الحیوۃ ستطول بك بعدی الخ لعل ترجی یعنی توقع اور امید اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اگر تحقیق کے لئے ہو تو یہ جملہ اخبار بالمغیب کے قبیلے سے ہوگا، بہرکیف ہوا وہی جو آپ نے ارشاد فرمایا تھا، چنانچہ حضرت رویفع آپ کے بعد بہت عرصہ تک حیات رہے، امیر معاویہؓ کا زمانہ پایا اور ۵۶ھ یا ۵۳ھ میں افریقہ میں انتقال ہوا اور یہ آخری صحابی ہیں جن کا وہاں انتقال ہوا۔

قولہ من عقد لحیتہ الخ یعنی جو شخص گرہ لگائے اپنی داڑھی میں، گرہ لگانے کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ داڑھی کو چڑھانا اور اس کو گھونگھریا لا بنانا، آپ نے اس سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ خلافِ سنت ہے مسنون طریقہ تسریح لحیہ ہے یعنی داڑھی کے بالوں کو سیدھا رکھنا اور بعض نے کہا کہ

زمانۂ جاہلیت میں متکبرینِ کفار جب جنگ کے لئے جاتے تھے تو داڑھی میں گرہ لگایا کرتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں تشبہ بالنساء ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ عجمیوں کی عادت تھی، اور چونکہ اس میں تغییر خلقت ہے اس لئے منع فرمایا اور بعض نے کہا کہ کفار عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کے ایک بیوی ہوتی وہ اپنی داڑھی میں ایک گرہ لگاتا، اور اگر دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگاتا۔

قولہ: تقلد وترا الخ وتر کہتے ہیں تانت کو جس کو تیر کمان میں باندھتے ہیں، اہل جاہلیت اپنے بچوں اور گھوڑوں کے گلے میں نظر بد سے بچنے اور دفع آفات کے لئے تانت میں تعویذ، گنڈے اور منکے باندھ کر ڈالتے تھے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر وہ محفوظ نہیں رہیں گے گویا انہیں مؤثر بالذات سمجھتے تھے، اور بعضوں نے کہا یہ تعلیقِ اجراس پر محمول ہے یعنی تانت وغیرہ میں گھونگھرو گھنٹی پرو کر جانوروں کے گلے میں ڈالنا اور جرس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے، اس کو مزامار الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ: او استنجی برجیع الخ مصنفؒ کی غرض حدیث کا صرف یہی حصہ ہے فان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم منہ بری جو ایسا کرے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برارت اور بیزاری کا اظہار فرما رہے ہیں، حدیث میں یہ مبالغہ فی الوعید زجر و توبیخ کے لئے ہے حقیقت مراد نہیں اس لئے کہ برارت کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں۔ اور یہ نہایت سخت وعید ہے۔

مسئلہ مترجم بہا میں مذاہبِ ائمہ

ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں جو اختلاف ہے وہ گذشتہ ابواب میں بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مایستنجی بہ کا طاہر ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں طاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور ظاہریہ کے نزدیک احجار متعین ہیں اور ایک مذہب یہاں پر ابن جریر طبریؒ کا ہے جو شاذ ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک استنجاء ہر طاہر اور نجس شئ سے بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ استنجاء بشئ نجس صحیح نہیں غیر معتبر اور کالعدم ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ نہی فساد منہی عنہ پر دلالت نہیں کرتی، لہٰذا اس حدیث کا یہ مقتضیٰ نہیں کہ شئ نجس سے استنجاء کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ نہی صرف ممانعت اور کراہت پر دلالت کرتی ہے[1]، شافعیہ نے دارقطنی کی ایک روایت

---

[1] مسئلہ اصولیہ مشہور ہے النہی عن الافعال الشرعیۃ یقتضی تقریرہا جیسے صوم یوم النحر کہ اس پر نہی وارد ہوئی ہے اور حرام ہے، اس کے باوجود اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھے تو شرعاً روزہ کا تحقق ہو جائے گا۔

پیش کی جس میں ہے انہما لایطہّران (عظم اور رجیع سے طہارت نہیں حاصل ہوتی) دار قطنی کہتے ہیں اسنادہ صحیح علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں اس کا جواب یہ دیا کہ اس کی سند میں سلمۃ بن رجاء الکوفی راوی ہے جو متکلم فیہ اور ضعیف ہے، احقر کہتا ہے کہ لایطہران کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان چیزوں سے طہارت بلا تکلف حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ بہت احتیاط کے ساتھ اگر ان سے استنجاء کیا جائے تب ہی مقام کا انقاء ہو سکتا ہے تو چونکہ ان چیزوں کے ذریعہ مقام کا انقاء جو کہ مقصود ہے بسہولت حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہا گیا انہما لایطہران۔

استنجاء بالحجر کے مطہر محل ہونے میں علماء کا اختلاف

حضرت سہارنپوریؒ نے اس مقام پر ایک تحقیق بیان فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دراصل استنجاء کی حقیقت میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ مطہّر محل ہے یا صرف مخفّف نجاست، شافعیہ کہتے ہیں وہ مطہر محل اور مزیل نجاست ہے مگر جب ہی جب کہ عدد ثلاث کا تحقق ہو جیسا کہ حدیث میں اس عدد کی تصریح ہے، اور رجیع وعظم چونکہ خود ناپاک ہیں اس لئے اگر ان سے استنجاء کیا جائے گا تو مقام پاک نہیں ہوگا، جیسا کہ دار قطنی کی روایت میں گذر چکا انہما لایطہران۔ اس کے تقابل سے معلوم ہو رہا ہے کہ حجر سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالحجر صرف مقلّلِ نجاست ہے مطہّر محل نہیں ہے۔ ہاں! حق تعالیٰ شانہ نے ہمارے ضعف کی رعایت فرماتے ہوئے باوجود مقام کے پاک نہ ہونے کے اس کو طہارت کا حکم دیدیا ہے، گو فی الواقع طاہر نہیں ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صرف استنجاء بالحجر پر اکتفاء کیا ہو اور ایسا شخص ماء قلیل میں داخل ہو جائے تو اس کے مقام کی نجاست لوٹ آنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، بہر حال ہمارے یہاں استنجاء خواہ بالحجر ہو خواہ بالروث والرجیع دونوں ہی مطہر محل نہیں، صرف طہارتِ محل کا حکم دیدیا جاتا ہے، لہذا دار قطنی کی روایت انہما لایطہران ہمارے مخالف نہیں رہی انتہی مافی البذل۔

لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان کے یہاں بھی استنجاء بالحجر سے مقام پاک نہیں ہوتا، بلکہ صرف عفو اور عدمِ مواخذہ کا درجہ ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں، طہارتِ محل و عدم طہارت جیسا کہ مغنی میں ہے، ہو سکتا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی دونوں قول ہوں۔

۲۔ حدثنا یزید بن خالد الخ مصنفؒ کی غرض اس سے حدیث سابق کا طریق ثانی بیان کرنا ہے، چنانچہ پہلی سند میں شُیَیم روایت کرتے تھے شیبان سے اور شیبان رویفع سے، اور اس سند میں شُیَیم روایت کر رہے ہیں بجائے شیبان کے ابو سالم الجیشانی سے، اور ابو سالم جیشانی روایت کر رہے ہیں عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے، ایضاً کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح شُیَیم اس کو روایت کرتے ہیں شیبان سے، اسی طرح روایت کرتے ہیں

ابو سالم جیشانی سے، تو گویا یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہوئی، ایک حضرت رویفعؓ سے، دوسرے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یذکر ذلک وھو معہ یعنی بیان کرتے تھے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس حدیث کو جبکہ ابو سالم ان کے ساتھ حصن باب الیون میں پہرہ دے رہے تھے الیون مصر کا قدیم نام ہے، اور مسلمانوں کے اس کو فتح کرنے کے بعد اس کا نام فسطاط پڑ گیا تھا، اور آج کل مصر کے ساتھ مشہور ہے۔

قال ابوداؤد حصن الیون بالفسطاط علی جبل امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ حصنِ الیون جہاں ٹھہر کر پہرہ دیا جا رہا تھا، وہ ایک پہاڑ پر واقع ہے، جاننا چاہئے کہ الیون یا کے ساتھ ہے، اور البون باء موحدہ کے ساتھ بھی آتا ہے وہ ایک دوسرا شہر ہے یمن کے اندر، وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

عن عبداللہ الدیلمی الخ دیلمی کا نام فیروز ہے، لہذا یہ عبداللہ بن فیروز الدیلمی ہوئے، تابعی ہیں وقیل لہ صحبۃ، یہ ضحاک بن فیروز الدیلمی کے بھائی ہیں قدم وفد الجن یعنی ایک مرتبہ جنات کا وفد آپ کی خدمت میں آیا اور انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ اپنی امت کو اس بات سے منع فرما دیں کہ وہ ہڈی یا لید یا کوئلہ سے استنجاء کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہماری روزی رکھی ہے، چنانچہ آپ نے اس سے منع فرمایا، وفد جمع ہے وافد کی، وفد کہتے ہیں ان منتخب اور چیدہ لوگوں کو جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے امراء سے ملنے آتے ہیں۔

شراح نے لکھا ہے یہ نصیبین کے جن تھے، نصیبین ایک شہر ہے جو موصل کے قریب منبعِ فرات پر واقع ہے، یہاں جنات کی کثرت ہے، اور یہاں کے جن سادات الجن کہلاتے ہیں، اور قرآن کریم میں جو آیا ہے واذ صرفنا الیک نفراً من الجن تو اس آیت میں بھی جن سے جنِ نصیبین ہی مراد ہیں، بعض کہتے ہیں یہ سات تھے، اور بعض کہتے ہیں نو تھے، یہ قدوم وفد مکہ مکرمہ میں، ہجرت سے پہلے ہوا تھا جیسا کہ بذل میں ہے۔

حدیث الباب میں اختصار ہے

ایک روایت میں ہے آپ نے فرمایا اتانی داعی الجن فذھبت معہ یعنی ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں جنات کا وفد حاضر ہوا، آپ اس وفد کے ساتھ ان کے یہاں تشریف لے گئے اور ان کے آپس کے نزاعات اور مقدمات فیصل فرمائے اخیر میں جنات نے آپ سے زاد کی بھی درخواست کی، چنانچہ آتا ہے فسألوہ الزاد فقال لکم کل عظم الحدیث یعنی حضور نے ان کی درخواست پر ان کو توشہ عنایت فرمایا اور فرمایا کہ تم جس ہڈی پر بھی گذروگے تو اس پر اس سے زائد گوشت پاؤگے جو اس پر پہلے تھا، اس پر پھر انھوں نے آپ سے یہ درخواست کی کہ اچھا جب یہ بات ہے تو آپ اپنی امت کو ہڈی وغیرہ سے استنجاء کرنے سے منع فرمادیں، چنانچہ آپ نے منع فرمایا، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب مختصر ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے جو اوپر

مذکور ہوا۔

جاننا چاہئے کہ جنات کے وفود آپ کی خدمت میں کئی بار آئے مشہور ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ بار پیش آیا، تین مرتبہ قبل الہجرت اور تین مرتبہ بعد الہجرت اس کا بیان باب الوضوء بالنبیذ میں آئیگا

قولہ جعل اللہ لنا فیہا رزقاً الخ رزق سے مراد صرف طعام اور کھانا نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع چیز، اب جس طرح بھی انتفاع ہو لہذا کوئلہ سے اشکال ہٹ جائے گا، کیونکہ ضروری نہیں کہ کوئلہ کو کھائیں بلکہ مقصود انتفاع ہے جس طرح بھی ہو، ایسے ہی روث کے بارے میں کہا جائے گا۔ اور بعضوں نے کہا عظم جنات کے لئے اور روثہ ان کے حیوانات کے لئے رزق ہے۔ ہوسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ جس طرح ہڈی پر دوبارہ گوشت پیدا فرما دیتے ہیں اسی طرح روث کو بھی اس کی اصلی شکل یعنی گھاس دانے کی طرف لوٹا دیا جاتا ہو تاکہ جنات کے دواب کے لئے رزق ہو جائے جیسا کہ شراح نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جنات کے لئے عظم کا رزق ہونا اور اس میں اختلافِ روایات

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب میں ہڈی کا طعام الجن ہونا مطلقاً مذکور ہے لیکن روایات اس میں مختلف ہیں مسلم شریف کی روایت میں ہے لکم کل عظمٍ ذُکر اسم اللہ علیہ اور ترمذی میں اس کے خلاف ہے لکم کل عظمٍ لم یذکر اسم اللہ علیہ یعنی ایک روایت میں ہے تمہارے لئے وہ ہڈی توشہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اور ایک روایت میں ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بعض شراح نے دفع تعارض اس طرح کیا ہے کہ مسلم کی روایت جس میں ذکرِ اسم وارد ہے وہ مسلمین جن کے لئے ہے، اور ترمذی کی روایت جس میں لم یذکر وارد ہے وہ کفار جن کے لئے ہے، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا، حضرتؒ فرماتے ہیں کہ آپ سے صرف مسلمین جن نے سوال کیا تھا کفار جن آپ کے ساتھ کہاں تھے، نیز ان کے لئے آپ کو بیان فرمانے کی ضرورت کیا ہے، خود حضرتؒ کی رائے جیسا کہ کوکب میں مذکور ہے۔ یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا محل الگ الگ ہے، مسلم کی روایت میں ذکر سے مراد ذکر عند الذبح ہے، اور ترمذی کی روایت میں لم یذکر سے مراد عند الاکل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس عظم پر عند الاکل بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ اوفر لحماً ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک بسم اللہ کی وجہ سے اس کے کھانے والے نے اس کی برکت اس سے نہیں لی بخلاف اس کے جس نے بسم اللہ پڑھی اس کی برکت کھانے والے نے خود حاصل کر لی وہ جنات کے لئے اوفر لحماً نہ ہوگی، سبحان اللہ! کیا عمدہ توجیہ ہے، بھلا یہ باتیں شروح میں کہاں ہو سکتی ہیں، تو اب دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یہ نکلا کہ وہ ہڈی جس پر ذبح کے وقت میں بسم اللہ پڑھی گئی ہو اور کھانے والے نے کھانے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی ہو اس کو جنات اوفر لحماً پائیں گے، باقی یہ بات کہ یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کس حیوان

پر عندالذبح بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور کس پر نہیں؛ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی آپ نے ان لوگوں کو کوئی علامت بتادی ہوگی، یا یوں کہا جائے کہ جس پر عندالذبح بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس جانور کی ہڈی پر اللہ تعالیٰ گوشت پیدا ہی نہیں فرمائیں گے۔

(۲۱) باب الاستنجاء بالاحجار

ترجمۃ الباب کی غرض میں دو احتمال ہیں، ممکن ہے استنجاء بالحجر کے ثبوت اور جواز کو بیان کرنا ہو، اور ہو سکتا ہے کہ بیانِ عدد مقصود ہو جیسا کہ لفظ جمع سے مفہوم ہو رہا ہے تو جاننا چاہئے کہ استنجاء بالحجر کے ثبوت اور جواز میں تو کوئی رد داور کلام نہیں بے شمار احادیث سے اس کا ثبوت ہے، اسی لئے تمام علماء اہل سنت اس کے جواز کے قائل ہیں، البتہ شیعہ استنجاء بالحجر کا انکار کرتے ہیں، ایسے ہی ایک روایت ابن حبیب مالکیؒ کی ہے وہ یہ کہ استنجاء بالحجر صرف عادم الماء کے لئے ہے واجد الماء کے لئے جائز نہیں ہے، اور دوسری قسم استنجاء کی استنجاء بالماء ہے جس کا باب آگے مستقل آرہا ہے اس پر کلام وہاں آئے گا، ایسے ہی جمع بین الحجر والماء جو استنجاء کی تیسری قسم ہے، اس کو بھی وہیں بیان کیا جائے گا۔

دوسرا احتمال غرضِ ترجمہ میں بیان عدد کا تھا، سو یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان اختلافی ہے، جو پہلے کئی بار گذر چکا ہے۔ شافعیہ حنابلہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ مالکیہ کے یہاں مقصود انقاء ہے عدد ثلاث کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ ماقبل میں گو اختلاف گذر چکا لیکن دلائل پر کلام نہیں آیا تھا، یہاں اس مسئلہ کی ہمیں دلیل بیان کرنی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب جس میں ہے فانہا تجزئ عنہ یعنی تین ڈھیلے ساتھ لے جائے اس لئے کہ وہ کافی ہو جاتے ہیں

حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے سیاقِ کلام و لفظِ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ عام طور سے تین کافی ہو جاتے ہیں، اور یہی بات حنفیہ کہتے ہیں لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہوئی، دارقطنی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند صحیح حسن ہے

لیکن ابن رسلانؒ نے جو شافعی ہیں، اس حدیث سے اپنے مسلک پر دو طرح استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ فلیذہب معہ امر کا صیغہ ہے، دوسرے یہ کہ لفظ یجزئ وجوب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں امر خواہ وجوب کے لئے ہو لیکن تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ عادی ہے کہ عادۃً تین کافی ہو جاتے

ہیں۔ اور دوسری بات جو انھوں نے فرمائی کہ اجزاء وجوب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ طحاوی کی روایت کے الفاظ اس حدیث میں فانہا ستکفیہ وارد ہیں فثبت ماقلناہ۔

حدیث بخاری سے وجوب و عدم وجوب ایتار کے سلسلہ میں فریقین کا استدلال

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو بخاری شریف میں موجود ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاء حاجت کو جاتے وقت عبداللہ بن مسعودؓ سے فرمایا ائتنی بثلثۃ احجار، اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تلاش کیا تو صرف دو حجر ملے، تیسرا نہیں ملا تو اس کے بجائے میں نے روثہ اٹھالیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین کو تو لے لیا اور روثہ کو پھینک دیا، اور فرمایا ھذا رکس، جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے فریقین استدلال کرتے ہیں، شافعیہ تو عدد ثلاث کی قید سے کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تین ڈھیلے لے کر آؤ، اور حنفیہ اس طور پر کہ اس موقعہ پر آپ نے بظاہر حجرین پر اکتفار فرمایا، شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حجرین پر اکتفار فرمایا بلکہ ہوسکتا ہے کہ ایک حجر آپ کو آس پاس سے مل گیا ہو، ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس کوئی حجر ہوتا تو آپ شروع میں تین کی قید کیوں لگاتے۔ پس ظاہر یہ ہے کہ اس موقعہ پر آپ نے دو ہی پر اکتفار فرمایا نیز اگر حجر ثالث کا ہونا ضروری تھا تو آپ دوبارہ طلب فرماتے۔ یہ بات امام طحاویؒ نے فرمائی۔

اس پر علامہ سندھیؒ نے اشکال کیا، گو وہ حنفی ہیں کہ چونکہ امر سابق کی تعمیل ابھی تک نہیں ہوئی تھی، اس لئے امر جدید کی حاجت نہیں تھی۔ لہٰذا اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سابق طلب باقی رہی، یہ بات ان کی بجا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایتار ثالث کا تحقق تو ہونا چاہئے، طلب سابق باقی ہو یا نہو۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے شافعیہ کی طرف سے اس کا دوسرا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں وغفل الطحاوی رحمہ اللہ عما اخرجہ احمد فی مسندہ اور پھر انھوں نے عبداللہ بن مسعود کی یہی روایت ذکر کی ہے جس میں یہ زیادتی ہے ائتنی بحجر یعنی حضور نے دو حجر رکھ کر فرمایا، ایک ڈھیلا اور لے کر آؤ تو گویا حافظ نے امام طحاویؒ پر الزام دیا کہ وہ مسند احمد کی روایت پر مطلع نہیں ہوئے۔ حالانکہ اس میں حجر ثالث کی طلب موجود ہے، ہماری طرف سے علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں مسند احمد کی اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی منقطع ہے، اس لئے کہ اس حدیث کو ابو اسحٰق علقمہ سے روایت کرتے ہیں۔ حالانکہ ابو اسحٰق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں جس کا اقرار خود امام بیہقیؒ کو ہے۔ مگر وہ یہاں سکوت کر گئے دوسری جگہ وہ اس کے مُقِر ہیں، نیز میں کہتا ہوں اس حدیثِ عبداللہ بن مسعود پر امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ نے باب الاستنجاء بالحجرین ترجمہ قائم کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک اس حدیث میں استنجار بالحجرین مذکور ہے اور وہ زیادتی جس کو حافظ بیان

کررہے ہیں، ان دونوں حضرات کو بھی تسلیم نہیں ہے، کیا حافظ صاحبؒ یہاں بھی یہی کہیں گے غفل الامام الترمذی والامام النسائی۔

قال ابوداؤد کذا رواه ابواسامة مصنفؒ کی غرض میں دو قول ہیں، حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بعضوں نے ہشام بن عروہ اور عمرو بن خزیمہ کے درمیان ایک راوی کا واسطہ ذکر کیا ہے جس کا نام عبدالرحمٰن بن سعد ہے جیساکہ بیہقی کی روایت میں ہے تو اب مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں کہ اکثر رواۃ نے اس سند کو اسی طرح بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہے، یعنی بدون واسطہ عبدالرحمٰن کے اور صاحب منہل نے ایک دوسری غرض لکھی ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے بھی ہشام سے روایت کیا ہے لیکن انھوں نے شیخ ہشام ابووجزہ کو قرار دیا، بجائے عمرو بن خزیمہ کے، تو مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں کہ جس طرح ابومعاویہ نے اس حدیث کو ہشام سے نقل کیا اسی طرح ابواسامہ اور ابن نمیر بھی اس کو روایت کرتے ہیں یعنی ہشام بن عروہ کا استاذ عمرو بن خزیمہ ہی کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ابووجزہ کو جیساکہ سفیان بن عیینہ نے کیا، لہٰذا سفیان کی روایت وہم ہے[1]۔

شرح السند عن ابی حازم ان کا نام سلمہ بن دینار ہے، مسلم بن قرط یہ راوی ضعیف ہیں، ابومعاویۃ ان کا نام محمد بن خازم ہے، عمارۃ بن خزیمۃ صاحب منہل نے عمارہ کو بکسرالعین لکھا ہے مگر یہ وہم ہے صحیح بضم العین ہے، بظاہر ان کو وہم ایک اور نام سے ہوا وہ یہ کہ ایک صحابی ہیں اُبی بن عِمارۃ یہ عِمارہ البتہ بکسرالعین ہے واللہ اعلم۔

خزیمۃ بن ثابت یہ مشہور صحابی ہیں، ذوالشہادتین ان کا لقب ہے جو ایک خاص[2] واقعہ کی وجہ سے ان کو عطاء ہوا تھا، یہ واقعہ ابوداؤد کی کتاب القضاء میں آئے گا جس کے اخیر میں یہ ہے من شهد له خزیمة فهو حسبه

---

[1] صاحب منہل نے جو غرض بیان کی وہ احقر کو اقرب الی کلام المصنف معلوم ہوتی ہے، جس کی تقریر زیادہ واضح ہے، وہ یہ کہ مصنفؒ ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کررہے ہیں اور وہ یہاں کتاب میں تین ہیں ابومعاویہ، ابواسامہ، ابن نمیر یہ تینوں اس روایت کو ہشام سے ایک ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ہشام کے چوتھے شاگرد سفیان بن عیینہ ہیں وہ دوسری طرح روایت کرتے ہیں، اس تقریر میں تقابل خوب ہے۔ [2] یہ واقعہ شراء فرس سے متعلق ہے جو آپ نے ایک اعرابی سے خرید لیا تھا لیکن معاملہ طے ہونے کے بعد اس نے بیع سے انکار کردیا اور آپ سے شاہد کا مطالبہ کیا، اس پر حضرت خزیمہ نے جو اصل واقعہ کے وقت موجود بھی نہیں تھے، آپ کی تصدیق کی آپ نے پوچھا کہ تم تصدیق کیسے کررہے ہو انھوں نے عرض کیا آپ کے ارشاد کے بموجب اس پر آپ نے فیصلہ فرمادیا کہ ہمیشہ کے لئے تنہا ان کی شہادت کافی ہوگی۔

(۲۲)

باب فی الاستبراء

ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم ابواب اور ان میں باہمی فرق

صاحب غایۃ المقصود نے اس ترجمہ کو استنجار بالحجر پر محمول کیا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ استنجار بالحجر کا باب تو ابھی گذرا ہے اور حضرت سہارنپوری رحؒ نے اس کو استنجار بالمار پر محمول فرمایا ہے، اس پر بھی اشکال ہوگا کہ اس سے اگلا باب استنجار بالمار کا آرہا ہے اور اس کے علاوہ ایک اشکال یہ ہے کہ باب الاستبرار شروع کتاب میں گذرچکا، تو یہاں پر آغراس سے کیا مراد ہے؟ اور اس استبرار و گذشتہ استبرار میں کیا فرق ہے؟ کسی طرح بات نہیں بن رہی ہے، لیکن بحمد اللہ حضرت سہارنپوری رحؒ نے بذل میں ان جملہ ابواب کے مقاصد و اغراض کی توضیح اس طور پر فرمائی ہے کہ سب غلجان رفع ہو جاتے ہیں وہ یہ کہ ماقبل میں جو استبرار من البول آیا ہے اس سے مراد مطلق توقی عن البول ہے، یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا خواہ اس کا تعلق بدن کے کسی حصہ سے ہو یا کپڑے سے ہو، اور خواہ اپنے پیشاب سے ہو یا دوسرے کے، اور یہاں پر استبرار سے مراد استنجار بالمار ہے، لیکن مقصود یہ ہے کہ استنجار بالمار لازم نہیں جیساکہ حدیث الباب سے ثابت ہو رہا ہے، اب جب اس باب سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ استنجار بالمار غیر لازم ہے تو اس سے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید مسنون بھی نہیں ہے اور یہ کہ اس کی کوئی اہمیت نہیں تو اس کے دفعیہ کے لئے اگلا باب قائم کیا، باب فی الاستنجاء بالماء اور اس سے استنجار بالمار کو ثابت کیا، باب فی الاستبراء میں استنجار بالمار کے لزوم کی نفی ہے، اور آئندہ باب سے استنجار بالمار کا ثبوت ہے۔ اب تمام تراجم کی غرض واضح ہوگئی، اور تکرار کا اشکال بھی ختم ہوگیا۔ ثم ظہر لی ان الغرض من الترجمۃ الاولیٰ اثبات الایتار کما ہو مسلک الشافعی واحمد، والغرض [illegible]

عن عائشۃ، قولہ فقال ما ہذا یا عمر الخ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف رحؒ کی غرض استنجار بالمار کو بیان کرنا ہے، یعنی یہ کہ وہ ضروری نہیں ہے،

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

لیکن حدیث الباب میں تو استنجار کا ذکر نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ تتوضأبہ کی تفسیر میں شراح کے دو قول ہیں، حافظ عراقیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے وضوء شرعی مراد ہے، اور بعض حضرات کی رائے، جس میں امام ابوداؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ بھی ہیں، یہ ہے کہ یہاں وضوء سے طہارت یعنی استنجار بالمار مراد ہے تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ جو پانی لائے تھے آپ کے پاس وہ استنجار کے لئے لائے تھے تو اس پر آپ نے فرمایا کہ میں اس بات کا مامور نہیں کہ ہمیشہ پیشاب کے بعد استنجار بالمار کروں۔

باوجود اتحادِ سند کے حا تحویل لانے کا منشار

اس حدیث کی سند میں حار تحویل واقع ہوئی ہے، پہلی سند میں مصنفؒ کے استاذ قتیبہ وغیرہ ہیں، اور دوسری میں عمرو بن عون، اور پھر ان دونوں کے استاذ دونوں سندوں میں ایک ہی ہیں یعنی ابو یعقوب جن کا نام عبداللہ بن یحییٰ ہے، لہٰذا دونوں سندیں مشائخ اور رواۃ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں سندیں رجال کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں، لہٰذا تحویل کا کوئی موقعہ نہیں، لیکن چونکہ دونوں کی سند میں تعبیر کا فرق موجود ہے، صرف اس فرق کی وجہ سے حار تحویل لے آئے اور وہ تعبیر کا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں قتیبہ وغیرہ نے اپنے استاذ کا نام عبداللہ بن یحیی ذکر کیا، اور عمرو بن عون نے بجائے نام کے کنیت ابو یعقوب ذکر کی، دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں حدثنا عبداللہ ہے اور یہاں اخبرنا بس اسی فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مصنفؒ حار تحویل لے آئے، یہ غایت اہتمام واحتیاط کی بات ہے۔

باب فی الاستنجاء بالماء

(۲۴)

استنجار کے اقسام اور ان کا ثبوت اور حکم شرعی

اس باب پر کلام کسی قدر گذشتہ باب میں بھی آچکا ہے اس باب کو منعقد کرنے اور استنجار بالمار کو ثابت کرنے کی ایک غرض یہ ہے کہ بعض علمار نے استنجار بالمار کو مکروہ سمجھا ہے، جیسا کہ ابن حبیب مالکیؒ سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پانی پینے کی چیز ہے جس طرح آپ روٹی سے استنجار نہیں کرسکتے جو کھانے کی چیز ہے تو پانی سے کیوں کرتے ہیں وہ پینے کی چیز ہے، جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، پانی کے بارے میں تصریح ہے کہ وہ مطہر ہے، تو جہاں وہ ایک پینے کی چیز ہے، تطہیر بھی اس کی تخلیق سے مقصود ہے، ارشاد باری ہے وانزلنا من السمآء ماءً طهورًا الآیۃ لہٰذا پانی کو خبز پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز بعض صحابہ سے مروی ہے جیسے عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر کہ وہ استنجار بالمار نہیں کرتے تھے، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت حذیفہؓ بھی اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا اذًا لایزالُ النتنُ بیدِی کہ اگر میں (بعد الغائط) استنجا بالمار کروں گا تو میرے ہاتھ میں اسے بدبو زائل نہ ہوگی تو ان جیسے اقوال کو رد کرنے کے لئے مصنفؒ نے باب الاستنجاء بالماء باندھا ہے، اور حدیث الباب سے ثابت کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجار بالمار ثابت ہے، نیز ابن التین نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجار بالمار ثابت نہیں ہے

چنانچہ مؤطا میں ہے قال یحیی سئل مالك عن غسل الفرج من البول والغائط، هل جاء فيه اثر فقال بلغنی ان بعض من مضی کانوا

یتوضؤ ون من الغائط لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیحین کی روایت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استنجار بالمار ثابت ہے ہم باب الاستنجاء بالاحجار کے شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ استنجار بالحجر کا ثبوت روایات کثیرہ سے ہے اور اسی کے قریب قریب استنجار بالمار کا ثبوت بھی ہے۔

تیسری قسم ہے استنجار کی، استنجار بالحجر والمار یعنی حجر و مار دونوں کو جمع کرنا، اس کا ثبوت روایات سے زیادہ مشہور نہیں ہے، جو روایات صحیح ہیں وہ اس میں صریح نہیں اور جو صریح ہیں وہ زیادہ صحیح نہیں، ضعیف ہیں مجمع الزوائد وغیرہ میں ہیں جیسا کہ معارف السنن میں لکھا ہے، حضرت مولانا عبدالحی صاحب نور اللہ مرقدہٗ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الحجر والمار بعد الغائط حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے، اور بعد البول ثابت نہیں ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے، جیسا کہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ وہ جمع بین الحجر والمار بعد البول فرماتے تھے (ذکرہ مولنا عبدالحیؒ فی مقدمۃ الہدایۃ)

۱۔ عن انس بن مالکؓ قولہ ومعہ غلام معہ میضأۃ الخ غلام کا اطلاق فطام سے لے کر سات سال تک ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پیدائش سے لے کر بلوغ تک، علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں حدّ التحار یعنی داڑھی نکلنے تک، بعض روایات میں ہے غلامنا اور بعض میں ہے غلام من الانصار اس غلام کی تعیین میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ کا سیاق اس بات کی طرف مشیر ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ ہیں، لیکن آگے روایت میں آرہا ہے وھو اصغرنا، ایسی صورت میں عبداللہ بن مسعودؓ مراد لینا مشکل ہے وہ تو کبرار صحابہ میں ہیں، حضرت انسؓ جو راوی حدیث ہیں ان سے بہت بڑے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جابر بن عبداللہ ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کے سیاق سے مترشح ہوتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ ہو سکتا ہے حضرت ابو ہریرہؓ ہوں بہرحال یہ سب حضور کے خدام میں سے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور انصاری صحابی ہوں میضأۃ یعنی وضور کا برتن جس میں وضور کے بقدر پانی سما سکے، قولہ وقد استنجیٰ بالماء یہ لفظ استنجار بالمار کے بارے میں صریح ہے، اور اسی سے ترجمۃ الباب کو مطابقت ہے۔

۲۔ عن ابی ھریرۃؓ نزلت ھذہ الآیۃ الخ قبار مدینہ کے قریب ایک مشہور آبادی ہے، پہلے وہ اطراف مدینہ میں سے تھی، لیکن اب مدینہ کی آبادی وہاں تک پہنچ گئی ہے قُبَاء منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا گیا ہے، اگر بتاویل بقعہ رکھا جائے تو علمیت اور تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا، اور اگر بتاویل مکان رکھا جائے تو منصرف ہوگا، آیت کریمہ فیہ رجال میں ضمیر مسجد قبار کی طرف راجع ہے، مدینہ منورہ میں سب سے پہلے اس مسجد کی بنار ہوئی، اور اس کے بعد مسجد نبوی کی، اس مسجد کے بہت سے فضائل حدیث میں وارد ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر شنبہ کو وہاں تشریف لے جاتے اور اس مسجد میں دوگانہ ادا فرماتے

ایک روایت میں ہے کہ مسجد قبار میں دو رکعت پڑھنے کا ثواب ایک عمرہ کے برابر ہے، صحیحین وغیرہ کتب صحاح میں اس مسجد کے فضائل کے بارے میں ابواب موجود ہیں

قولہ کانوا یستنجون بالماء معلوم ہوا کہ آیت کریمہ میں طہارت سے استنجار بالمار مراد ہے، ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ قبار تشریف لے گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا ہے وہ چیز جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے طہارت کے بارے میں تم لوگوں کی تعریف فرمائی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اہل کتاب کو دیکھا کہ وہ استنجار کے بعد پانی سے اپنے مقعد کو دھوتے ہیں۔ تو ان کے اتباع میں ہم بھی ایسا ہی کرنے لگے۔

استنجار میں جمع بین الحجر والمار کا ثبوت

اور مسند بزار کی روایت میں ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے انا نتبع الحجارۃ الماء کہ ہم استنجار بالحجر کے بعد استنجار بالمار کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا ھو ذلک فعلیکموہ یعنی ہاں! اسی پر تمہاری تعریف کی گئی ہے لہٰذا اس کو لازم پکڑ لو۔ حضرت سہارنپوری نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ استنجار بالحجر والمار دونوں کرتے تھے۔ اور حضرت کی تائید اوپر والی روایت سے ہو رہی ہے۔ لیکن امام نووی نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا جمع بین الحجر والمار ثابت نہیں۔ ابھی قریب میں جمع بین الحجر والمار کے سلسلہ میں کلام گذر چکا ہے۔

باب الرجل یدلک یدہٗ بالارض اذا استنجی

یعنی استنجار کے بعد ہاتھ زمین پر رگڑنا تاکہ رائحہ کریہہ اور آثار نجاست بالکل زائل ہو جائیں، عوام میں مشہور ہے کہ مٹی سے ہاتھ مانجھنا مورث فقر ہے، اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کہ یہ بے اصل بات ہے چنانچہ حدیث الباب میں ہے ثم مسح یدہٗ علی الارض۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس کسی برتن میں پانی لاتا، آپ اس سے استنجار فرماتے اور پھر ہاتھ زمین پر رگڑتے پھر میں دوسرے برتن میں پانی لے کر آتا اس سے آپ وضو فرماتے تَوْرٌ کہتے ہیں اس برتن کو جو پیتل کا یا پتھر کا ہو، اور رَکْوَۃ کہتے ہیں اس چھوٹے سے برتن کو جو چمڑے کا ہوتا ہے، اس حدیث سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ استنجار سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا مکروہ یا خلاف اولیٰ ہے۔ بلکہ دوسرے برتن میں،

وضوء کے لئے پانی لانا، اس لئے تھا کہ پہلا پانی دونوں کاموں کے لئے ناکافی تھا، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک برتن کے پانی سے وضوء، استنجاء اور غسل کرنا ثابت ہے، جیسا کہ حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے

کیا استنجاء کے بعد ہاتھ سے رائحہ کریہہ کا ازالہ طہارت کے لئے ضروری ہے؟

قولہ ثم مسح یدہ علی الارض حضرت سہارنپوری نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے اس مقام پر ایک مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ ہاتھ سے ازالۂ نجاست کے بعد اس میں جو رائحۂ کریہہ باقی رہجاتی ہے، اس کا ازالہ ضروری ہے یا غیر ضروری، نیز یہ کہ اس رائحہ کی حقیقت کیا ہے اس میں حضرتؒ نے دو قول تحریر فرمائے ہیں، ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کا ازالہ ضروری ہے الا ماشق زوالہ، اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ ہاتھ سے یا بدن سے عین نجاست کے زوال سے ہاتھ اور بدن پاک ہوجاتا ہے، طہارت کا تحقق رائحہ کریہہ کے زوال پر موقوف نہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی رائے کا ایک منشاء ہے، جو لوگ کہتے ہیں ازالہ ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ اس رائحۂ کریہہ کی حقیقت دراصل نجاست کے وہ اجزاء صغار ہیں جو پوشیدہ اور غیر مرئی ہیں اسلئے اس کا ازالہ ضروری ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اجزاء نجاست نہیں ہیں بلکہ مصاحبت بالنجاست کا اثر ہے کہ چونکہ کچھ دیر تک ہاتھ پر نجاست لگی رہی ہے، اس سے ہاتھ متأثر ہوا تو یہ ہمنشینی کا اثر ہے، عین نجاست نہیں ہے، لہٰذا اس کا ازالہ ضروری نہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شرح السند

قولہ وھذا لفظہ، ضمیر شریک کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اسود کی طرف راجع ہے، یہاں پر دو سندیں ہیں ایک کی ابتداء ابراہیم سے ہے، دوسری کی محمد بن عبداللہ سے، یہ دونوں مصنفؒ کے استاذ ہیں، پھر پہلی سند میں شیخ الشیخ اسود ہیں، اور دوسری میں وکیع، پھر یہ دونوں یعنی اسود اور وکیع روایت کر رہے ہیں شریک سے، لہٰذا شریک ملتقی السندین ہوئے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ اسود کے ہیں وکیع کے نہیں ہیں، یہاں پر شریک جو کہ ملتقی السندین ہے دونوں جگہ مذکور ہے، پہلی سند میں بھی اور دوسری میں بھی، ملتقی السندین کو کبھی صرف دوسری سند میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی دونوں میں تو یہاں پہلی سند سے شریک کو حذف کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ آگے دوسری سند میں تو وہ آہی رہے ہیں خوب سمجھ لو۔

قولہ المعنی تقدیر عبارت ہے معنی حدیثہما واحد، یعنی اسود اور وکیع دونوں اس حدیث کے راوی ہیں مضمون دونوں نے ایک ہی بیان کیا، لیکن لفظوں میں کچھ فرق ہے قولہ عن المغیرۃ

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق بذل میں یہ ہے کہ لفظ المغیرہ یہاں پر سند میں نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے قلمی نسخہ میں نہیں ہے اور اسی طرح یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے ان دونوں کتابوں میں یہ نام نہیں ہے، اس کے علاوہ طبرانی نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کو ابوزرعہ سے ابراہیم بن جریر کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، لہٰذا اس سند میں ابراہیم کے بعد صرف عن ابی زرعۃ ہونا چاہئے، درمیان میں عن المغیرۃ غلط ہے، نیز جاننا چاہئے کہ ابراہیم ابوزرعہ کے چچا ہوتے ہیں تو گویا چچا بھتیجے سے روایت کر رہے ہیں، لہٰذا یہ روایت روایۃ الاکابر عن الاصاغر کے قبیل سے ہوئی۔

باب السواك (۲۷)

ابواب کی مناسبت اور ترتیب

آداب استنجاء کے ابواب جو تقریباً بائیس ہوگئے ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ اصل مقصد یعنی وضوء کو بیان کرتے ہیں، گویا وضوء کی ابتداء باب السواک سے کر رہے ہیں، اور فرضیت وضوء کا باب، باب فرض الوضوء آگے آرہا ہے، جس میں مصنفؒ لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور، حدیث لائے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ وضوء کا باب قائم کرنے سے پہلے سواک کا باب کیوں قائم کیا؟ سو ہو سکتا ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ مسواک اجزاء وضوء میں سے نہیں ہے، چنانچہ امام اعظمؒ سے منقول ہے انہ من سنن الدین یا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ مسواک کو وضوء پر مقدم کرنا چاہئے، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ سواک کی ابتداء وضوء شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہئے تاکہ تسمیہ علی الوضوء نظافتِ فم کے ساتھ ہو یا اس کو وضوء شروع کرنے کے بعد مضمضہ کے وقت کیا جائے، دونوں قول ہیں۔

مسواک کے مباحث اربعہ کا تفصیلی بیان

یہاں پر چند بحثیں ہیں، ۱۔ سواک کے معنیٰ لغوی اور عرفی، اور ماخذ اشتقاق۔ ۲۔ اس کا حکم من حیث الوجوب والسنیۃ۔ ۳۔ مسواک صرف سنن وضوء سے ہے یا سنن وضوء وصلوٰۃ دونوں سے ہے، ۴۔ مسواک کے فضائل وخواص۔

بحث اول، سِواك بکسر السین مایدلك به الاسنان یعنی وہ لکڑی وغیرہ جس سے دانتوں کو رگڑا جائے سَاكَ یسُوكُ سوکاً سے ماخوذ ہے، جس کے معنیٰ مسواک سے رگڑنے کے ہیں، اور لفظ سواک کا

استعمال معنی مصدری اور آلہ یعنی مسواک دونوں میں ہوتا ہے، جس وقت آلہ مراد ہوگا اس وقت اس کی جمع سُوُكْ آتے گی، جیسے کتابٌ کی جمع کتبٌ اور کہا گیا ہے کہ سواک ماخوذ ہے تساوکت الابل سے، اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کہ اونٹ ضعف کی وجہ سے بہت آہستہ اور نرم چال چل رہے ہوں، سو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسواک نرمی کے ساتھ کرنی چاہیئے۔ اور اصطلاح فقہار میں سواکؒ کے معنی ہیں لکڑی یا کوئی موٹا کپڑا وغیرہ دانتوں میں استعمال کرنا تاکہ دانتوں کی گندگی اور پیلا پن دور ہو جائے بہتر یہ ہے کہ مسواک کسی کڑوے درخت کی ہو، اور لکھا ہے افضل اراک یعنی پیلو کی ہے، اس کے بعد درجہ زیتون کا ہے۔ اور فقہار نے لکھا ہے کہ عورت کے لئے عِلک یعنی گوند مسواک کے قائم مقام ہے۔

بحث ثانی مسواک کا حکم، بعض علمار نے اس کی سنیت پر اجماع نقل کیا ہے۔ لیکن نقلِ اجماع صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے، ائمہ اربعہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ صرف سنت ہے واجب نہیں ہے اور ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، اور ابن حزم ظاہری صرف جمعہ کے دن اس کے وجوب کے قائل ہیں اور اسحٰق بن راہویہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک مسواک عند التذکر صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے، اور نسیان کے وقت معاف ہے۔ لیکن امام نووی رحؒ نے اس انتساب کا انکار کیا ہے، یعنی ان کا مذہب یہ نقل کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ اختلاف جو ذکر کیا گیا ہے امت کے حق میں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ظاہر یہ ہے کہ مسواک واجب تھی، جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوگا

بحث ثالث، جاننا چاہیئے کہ مسواک شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں سننِ وضور اور سننِ صلوٰۃ دونوں سے ہے مستقلاً، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر صرف سنن وضور سے ہے نہ کہ سنن صلوٰۃ سے لیکن ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے کہ نماز کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ پانچ اوقات میں مستحب ہے: ۱- عند اصفرار الاسنان ۲- عند تغیر الرائحہ یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بو پیدا ہو جائے، ۳- عند القیام من النوم ۴- عند القیام الی الصلوۃ ۵- عند الوضور سو اس قول کی بنا پر ہمارے اور شافعیہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں مؤکد یعنی سنت ہے عند الوضور اور غیر مؤکد یعنی مستحب ہے عند الصلوۃ، اور عند الشافعیہ نماز کے وقت بھی مؤکد ہے، اور کتبِ مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی وہ سننِ وضور سے ہے، لیکن ان کے یہاں ذرا تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر وضور اور نماز کے درمیان زیادہ فصل ہو گیا ہو تو پھر اس صورت میں عند الصلوۃ بھی سنت ہے، میں کہتا ہوں کہ ہمیں اور آپ کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے کہ اگر کسی شخص کی وضور پہلے سے ہے، اور اس کا تجدید وضور کا ارادہ نہیں ہے، تو نماز سے پہلے صرف مسواک کرلے، اس لئے کہ آخر ہمارے یہاں بھی ایک قول

استحباب عند الصلوۃ کا ہے، اور کتب مالکیہ میں تو اس کی تصریح ہے ہی۔

بحث ثالث میں اختلاف علماء کا منشار و مدار

فتح الملہم شرح مسلم میں اس سلسلہ میں ایک نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ یہ کہ اس اختلاف اور بحث کا مدار الفاظ واردہ فی الحدیث پر ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں چارؔ قسم کی روایات ہیں، ۱- عند کل وضوء ۲- مع کل وضوء ۳- عند کل صلوۃ ۴- مع کل صلوۃ، حاصل یہ کہ صلوٰۃ اور وضوء دونوں کے ساتھ احادیث میں سواک کا ذکر وارد ہے اور پھر دونوں میں دو صورتیں ہیں، بلفظ عند اور بلفظ مع، سو جاننا چاہئے کہ لفظ مع کا مدلول اتصال اور معیت ہے بخلاف عند کے کہ وہ اتصال اور قرب دونوں پر صادق آتا ہے، اتصال اس کے لئے ضروری نہیں، جیساکہ شیخ الرضی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، اس کے بعد آپ سمجھئے صلوۃ کے ساتھ مشہور روایات میں لفظ عند وارد ہے، اور وضوء کے بارے میں لفظ عند اور لفظ مع دونوں کے ساتھ کثرت سے وارد ہوا ہے، لہذا جو مسواک وضوء کے وقت ہو رہی ہے اس پر عند کل وضوء اور مع کل وضوء دونوں روایتیں صادق آرہی ہیں، اسی طرح عند کل صلوۃ بھی وہاں صادق آرہا ہے، کیونکہ عند کا مقتضی صرف مقارنت و اتصال نہیں بلکہ قرب پر بھی صادق آتا ہے، البتہ مع کل صلوۃ وہاں صادق نہیں آرہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ بخاری کی ایک روایت میں وارد ہے لیکن خلافِ مشہور ہے، چنانچہ حافظ نے اس کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے حاصل یہ کہ جو لفظ ہمارے خلاف ہو سکتا ہے وہی شاذ ہے، اس کے علاوہ باقی تینوں الفاظ ہمارے مسلک کے موافق ہیں، تقریر بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عند کل صلوۃ والی روایت میں حنفیہ کے نزدیک

ؔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی وہ حدیث جو اس باب میں مذکور ہے، اور یہی روایت مسلم میں بھی ہے، اس میں ہر عند کل صلوۃ اور عند کل وضوء یا مع کل وضوء یہ الفاظ نسائی، مسند احمد، بیہقی، طحاوی طبرانی میں موجود ہیں، اسی طرح بخاری شریف کی کتاب الصوم میں تعلیقاً عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے، البتہ بخاری کی کتاب الجمعہ میں مع کل صلوۃ وارد ہے، جس کے شاذ ہونے کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حبان کی ایک روایت میں وارد ہے، مع الوضوء عند کل صلوۃ اور یہ لفظ حنفیہ کی توجیہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مسواک وضوء کے ساتھ ہوگی وہی عند کل صلوۃ بھی ہے۔

مضاف محذوف ماننے کی حاجت نہیں جیسا کہ بعض کرتے ہیں، اب اس تقریر سے تمام روایات مجتمع اور متفق ہو جاتی ہیں۔

بحث رابع مسواک کے فضائل اور خواص، اس کی فضیلت کے لئے یہ حدیث کافی ہے السواك مطهرة للفم مرضاة للرب، کہ مسواک سے منہ کی پاکیزگی اور نظافت اور باری تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، یہ روایت تو نسائی شریف کی ہے وذکرہ البخاری تعلیقاً اور دوسری روایت جو مسند احمد وغیرہ میں ہے، اس میں یہ ہے صلوٰۃ بسواك افضل من سبعین صلوٰۃ بغیر سواك یعنی وہ ایک نماز جو مسواک کرکے پڑھی جائے، ان ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بلا مسواک پڑھی جائیں، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس غیر معمولی فضیلت کی بڑی اچھی وجہ تحریر فرمائی ہے وہ لکھتے ہیں کہ مسواک کرکے نماز پڑھنا اہتمام پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو بندہ سے اہتمام فی العبادت ہی مطلوب ہے، کثرتِ عمل مطلوب نہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے الذی خلق الموت والحیوۃ لیبلوکم ایکم احسن عملاً۔ الآیۃ وہ فرماتے ہیں کہ احسن عملاً فرمایا گیا، اکثر عملاً نہیں فرمایا سو وہ دو رکعت جو مسواک کے ساتھ ہیں وہ احسن ہیں، گو اکثر نہیں ہیں، اور وہ ستر نمازیں جو بغیر مسواک کے پڑھی گئی ہیں، گو اکثر ہیں لیکن احسن نہیں ہیں۔

دوسری بات یعنی خواص، سو ملا علی قاریؒ نے بعض علماء سے مسواک میں ستر فوائد نقل کئے ہیں، اور آگے لکھتے ہیں ادناھا تذکر الشھادتین عند الموت بخلاف الافیون، یعنی ادنیٰ فائدہ مسواک کا موت کے وقت کلمۂ شہادت کا یاد آنا ہے بخلاف افیون کے کہ اس کے اندر ستر مضرتیں ہیں، ادنیٰ مضرت نسیانِ کلمۂ عند الموت ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات علامہ شامیؒ نے بھی لکھی ہے، لیکن انہوں نے بجائے ادناھا کے اعلاھا تذکر الشھادتین لکھا ہے، نیز علامہ شامیؒ نے اس کا مقابل افیون کا ذکر نہیں کیا ہے

۱- عن ابی ھریرۃ یرفعہ قال لولا ان اشق علی المومنین۔

حدیث کی شرح

یعنی اگر میں مسلمانوں کے حق میں مشقت محسوس نہ کرتا، اور مجھ کو خوف مشقت نہ ہوتا، تو البتہ میں ان کے لئے مسواک کو ہر نماز کے وقت ضروری قرار دیتا مگر چونکہ خوف مشقت تھا اس لئے حکم ایجابی نہیں دیا، اور ایسے ہی حکم دیتا ان کو تاخیرِ عشاء کا، مگر چونکہ اس میں بھی خوفِ مشقت تھا اس لئے اس کا بھی حکم نہیں دیا،

یہاں پر عبارت میں لفظ مخافۃ مقدر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا ترجمہ سے معلوم ہو رہا ہے یعنی لولا مخافۃ ان اشق علی المومنین۔ ورنہ اشکال لازم آئے گا، وہ یہ کہ لولا، دلالت کرتا ہے انتفاء ثانی پر بسبب وجود

اول کے، جیسے لولا علیؓ لھلک عمرؓ تو اشکال یہ ہے کہ یہاں پر ثانی یعنی امر بالسواک کا انتفار تو ہے، لیکن وجودِ اول یعنی مشقت کہاں ہے؟ لیکن جب مضاف محذوف مانا تو معلوم ہوا کہ امر اول یہاں مشقت نہیں ہے بلکہ مخافۃِ مشقت ہے سو وہ موجود ہے فانتفی الاشکال۔

عشاء کے وقتِ مستحب میں اختلاف

قولہ وبتاخیر العشاء اس سے معلوم ہوا کہ تاخیرِ عشاء اولیٰ ہے، فقہاء کے یہاں یہ چیز مختلف فیہ ہے بعض تعجیل کو افضل کہتے ہیں اور بعض تاخیر کو، شافعیہ یا لکیہ سے افضلیت تعجیل اور افضلیتِ تاخیر دونوں روایتیں ہیں لیکن شافعیہ کا ظاہر مذہب افضلیت تعجیل کا ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فرمایا، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر مطلقاً تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ نور الایضاح میں بھی ہے، اس پر طحطاویؒ لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ استحبابِ تاخیر سردی کے زمانہ میں ہے، اور گرمی کے زمانہ میں تعجیل افضل ہے گرمی میں رات کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تاخیر کی صورت میں قلت جماعت کا اندیشہ ہے، اس کی مزید تحقیق کا محل ابواب المواقیت ہیں۔

اس حدیث سے دو اصولی مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک یہ کہ امر مطلق ایجاب کے لئے ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ اگر استحباب کے لئے ہوتا تو اس کی نفی یہاں کہاں ہے، امر استحبابی تو اب بھی ہے

حضورؐ کے حق میں جوازِ اجتہاد

دوسرا مسئلہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد فی الاحکام جائز تھا۔ آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس میں چار قول مشہور ہیں۔ ۱۔ الجواز مطلقاً، ۲۔ عدم الجواز مطلقاً، ۳۔ الجواز فی الحروب والآراء دون الاحکام یعنی غزوات اور جنگ کے امور میں اور دوسرے مشورے کی باتوں میں آپ کو حق اجتہاد تھا۔ حلال وحرام کے عام مسائل میں اجتہاد کا حق نہ تھا، ۴۔ التوقف، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اصح قول اول ہے یعنی مطلقاً جواز احکام اور غیر احکام سب میں ذکرہ شیخنا فی ھامش البذل عن ابن رسلان۔

قال ابو سلمۃ فرأیت زید ایجلس فی المسجد الخ　ابو سلمہ کہتے ہیں میں نے زید بن خالد جہنیؓ کو دیکھا کہ جس وقت وہ مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھے تھے، تو مسواک ان کے کان کے پیچھے اس طرح لگی رہتی تھی جس طرح لکھنے والے کے کان کے پیچھے قلم رکھا رہتا ہے، جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا بعض مستری بڑھئی وغیرہ کو کہ وہ کان کے پیچھے پینسل لگائے رکھتے ہیں کہ جہاں ضرورت پیش آئی اس سے خط کھینچا اور پھر وہیں لگالی تو اسی طرح زید بن خالد جہنی بھی نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو کان کے پیچھے سے مسواک نکال کر مسواک کرتے۔

اس حدیث سے شافعیہ وغیرہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ سیاقِ کلام اور اور الفاظِ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ طرز صرف ان ہی صحابی کا تھا۔ اس لئے کہ اگر سب صحابہ اس طرح کیا کرتے تو روایات میں اس کا ذکر ہوتا، اس کے علاوہ ابوسلمہؓ یہ کیوں کہتے فرأیت زیداً بلکہ یہ کہتے فرأیت الصحابۃ

۳- عن عبد اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن عمرؓ قال الخ قال کی ضمیر عبد اللہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ ان کے شاگرد محمد بن یحیٰی کی طرف راجع ہے۔

مضمون حدیث مطلب یہ ہے کہ محمد بن یحیٰی کہتے ہیں میں نے سوال کیا اپنے استاذ عبد اللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے سے جن کا نام بھی عبد اللہ ہے، بتائیے تو سہی آپ کے والد محترم یعنی عبد اللہ بن عمرؓ ہر نماز کے لئے وضوء کیوں کرتے تھے؟ خواہ پہلے سے وضوء ہو یا نہ ہو، تو انھوں نے اس کا جواب یہ دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے جس کے راوی عبد اللہ بن حنظلہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں ہر حال میں وضوء لکلّ صلوٰۃٍ کے مامور تھے، خواہ پہلے سے باوضوء ہوں یا نہ ہوں، چونکہ اس حکم کی تعمیل میں آپ کو مشقت لاحق ہوتی تھی، تو حق تعالیٰ شانہ نے آپ کی رعایت میں اس حکم کو منسوخ فرما دیا، اور بجائے وضوء لکلّ صلوٰۃٍ کے سواک لکلّ صلوٰۃٍ کا حکم فرمایا، غرضیکہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور کے لئے اصل حکم وضوء لکلّ صلوٰۃٍ کا تھا تو عبد اللہ بن عمرؓ نے یہ سوچا کہ جب حکم اصلی یہ ہے، اور میرے لئے اس پر عمل کوئی مشکل نہیں تو اس لئے وہ ہر نماز کے وقت وضوء کیا کرتے تھے، یہ بات عبد اللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنے استنباط اور گمان سے کہی کہ ہو سکتا ہے میرے والد صاحب کا یہ طرز عمل اس بنا پر ہو

لیکن میں کہتا ہوں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے اس طرز عمل کی وجہ اور منشاء وہ ہے جو خود ان ہی سے منقول ہے جو باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ ایک شخص کے سامنے تجدیدِ وضوء فرمائی اس پر اس شخص نے ان سے دریافت کیا کہ آپ ہر نماز کے لئے وضوء کیوں کرتے ہیں؟ تو اس پر انھوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے من توضأ علی طہر کتب لہ عشر حسنات یعنی جو وضوء پر وضوء کرتا ہے اس کو دس نیکیوں کا بلکہ دس وضوء کا ثواب ملتا ہے۔

قال ابوداؤد ابراھیم بن سعید الخ یہاں سے مصنفؒ محمد بن اسحٰق کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، گذشتہ سند میں محمد بن اسحٰق کے شاگرد احمد بن خالد تھے، دوسرے شاگرد ان کے مصنفؒ

فرما رہے ہیں کہ ابراہیم بن سعد ہیں، انھوں نے بھی اس حدیث کو محمد بن اسحٰق سے روایت کیا ہے، دونوں کی سند میں فرق یہ ہے کہ احمد بن خالد کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن یحیٰی نے یہ سوال عبداللہ بن عمر کے ان صاحبزادے سے کیا تھا جن کا نام عبداللہ ہے، اور ابراہیم بن سعد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمر کے دوسرے صاحبزادے عبیداللہ سے کیا تھا، حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے ویمکن ان یکون الروایۃ عنہما ویحتمل ان یکون ذکر احدہما وہما یعنی ہو سکتا ہے کہ یہ سوال سائل نے دونوں ہی سے کیا ہو یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے کسی ایک سے کیا تھا، لیکن رواۃ کو صحیح یاد نہیں رہا، ایک نے ایک کا نام ذکر کر دیا دوسرے نے دوسرے کا،

(۲۷) باب کیف یستاک

یعنی مسواک کا طریقہ اور اس کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، کتب فقہ میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے، اور یہ تفصیلات ان ہی کے لکھنے کی بھی ہیں، لہٰذا تفصیل تو وہاں دیکھی جائے مختصراً یہ ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کا تعلق صرف اسنان سے نہیں ہے بلکہ زبان پر بھی کرنا چاہئے، نیز مسواک کے ہاتھ میں پکڑنے کا طریقہ بھی مخصوص ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور یہ کہ مسواک طول میں ایک بالشت اور موٹائی میں انگلی کے بقدر ہو ثلاثاً بثلاث ہو یعنی تین بار تین پانی سے الگ الگ کی جائے وغیرہ امور جن پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ طحطاویؒ نے بھی مسواک کے بارے میں ایک تصنیف فرمائی ہے۔

عن ابی بُردۃ عن ابیہ اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نستحملہ الخ اس حدیث کے راوی ابو بُردہؒ ہیں جو اپنے باپ یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں استحمال یعنی سواری طلب کرنے کے لئے آئے تو اس موقعہ پر میں نے دیکھا آپ کو کہ آپ اپنی زبان پر مسواک فرما رہے تھے۔

قال ابو داؤد وقال سلیمان الخ اس سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں، مسدد اور سلیمان، سابق الفاظ مسدد کے تھے، اب یہاں سے سلیمان کے الفاظ بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کی روایت میں جو نمایاں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسدد کی روایت میں استحمال یعنی سواری طلب کرنے کا ذکر ہے۔ اور سلیمان کی روایت اس زیادتی سے خالی ہے، نیز اس دوسری روایت میں ایک دوسری زیادتی ہے، وہ یہ کہ مسواک کے

وقت آپ کے اندر سے جو آواز برآمد ہو رہی تھی اس کو نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اُہ اُہ تھی یتہوع کے معنی یتقیئ کے ہیں یعنی جس طرح قے کے وقت منہ سے آواز نکلتی ہے ایسی آواز ظاہر ہو رہی تھی، اور بخاری کی ایک روایت میں لفظ اُع اُع ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے وھویقول عاعا مقصود سب کا حکایتِ صوت ہے، اور چونکہ یہ جتنے الفاظ روایات میں وارد ہیں متقارب المخرج ہیں اس لئے یہ کوئی تعارض نہیں ہے۔

ابوداؤد کی روایت میں وہم اور اس کی صحیح تحقیق

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس مقام پر ایک تحقیق فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں وہم اور خلط واقع ہو گیا ہے جیسا کہ دوسری کتبِ حدیث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث الباب بخاری، مسلم اور نسائی میں بھی موجود ہے لیکن اس میں ذکرِ سواک کے ساتھ استعمال یعنی سواری کی طلب مذکور نہیں، ہاں البتہ صحیحین اور اسی طرح نسائی کی ایک دوسری روایت ہے جو نسائی کے شروع ہی میں ہے، جس میں مسواک کے ساتھ استعمال یعنی طلب عمل کا ذکر ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جارہا تھا تو میرے ساتھ قبیلۂ اشعر کے دو شخص اور ہو گئے، جو میرے ساتھ حضور کی خدمت میں پہنچے، جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسواک فرمارہے ہیں، تو جو دو شخص میرے ساتھ پہنچے تھے انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمل کی فرمائش کی، یعنی یہ کہ ان دونوں کو کسی جگہ کا عامل بنا کر سرکاری ملازمت دیدی جائے، یہ روایت نسائی شریف کے بالکل شروع ہی میں ہے اور وہ روایت جس میں استعمال مذکور ہے اس میں مسواک کا ذکر نہیں ہے، استعمال والی روایت یہ ہے جو کہ صحیحین میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے سفر میں جب تشریف لے جارہے تھے تو راستہ میں کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے سواری کی ضرورت کا اظہار کیا کہ ہمیں سواری کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت آپ کو ان کے سوال پر ناگواری ہوئی اور آپ نے ناراض ہو کر فرمایا واللہِ لا احملکم کہ بخدا! میں تم کو سواری نہ دوں گا، راوی کہتے ہیں لیکن پھر بعد میں آپ نے ان کو بلا کر سواری عنایت فرمائی، جس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ تو قسم کھا چکے تھے، مطلب یہ تھا کہ ہماری رعایت میں آپ حانث نہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ما انا حملتکم ولکن اللہ حملکم سواری دینے والا میں نہیں ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، اس قصہ میں کہیں سواک کا ذکر نہیں، ہمارے حضرت سہارنپوری کا اشکال یہی ہے کہ استعمال والی روایت میں دوسری کتابوں میں مسواک کا

ذکر نہیں ہے لہٰذا ابوداؤد کی روایت میں سواک کے ساتھ استعمال کا ذکر خلط بین الروایتین ہے باقی میرے نزدیک یہ وہم مصنفؒ کا نہیں ہے بلکہ اگر ہے تو مسدد کا ہے، کیونکہ مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ مسدد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، سلیمان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو تو سب کچھ اچھی طرح محفوظ ہے جس استاذ سے ان کو جس طرح روایت پہنچی انھوں نے اس کو اسی طرح نقل کیا فالعُہدۃُ فی ہذا الوہمِ علی مسدّد لا علی المصنف۔

(۲۷) باب فی الرّجلِ یَستاكُ بسواكِ غیرِہٖ

مصنفؒ مسواک کے بعض آداب واحکام بیان فرمار ہے ہیں، یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ دوسرے کی مسواک لے کر کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ کر سکتے ہیں، باقی اصولی بات یہ ہے کہ مِلکِ غیر کا استعمال اس کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے خواہ وہ اجازت دلالۃً ہو یا صراحۃً، غرضیکہ عند الجمہور اس میں کوئی شرعی کراہت نہیں ہے، حکیم ترمذی اس کو مکروہ سمجھتے تھے، بعض کتب فتاویٰ میں لکھا ہے کہ یہ بات جو مشہور بین العوام ہے کہ تین چیزوں میں شرکت نہیں، ۱۔ مشط (کنگھا) ۲۔ میل (سرمہ کی سلائی) ۳۔ مسواک یہ صحیح نہیں ہے، ہاں طبعی کراہت ہو تو وہ امر آخر ہے تو اس ترجمہ سے حکیم ترمذی کی رائے کا رد ہو رہا ہے ایسے ہی ابراہیم نخعی سے نجاستِ بُزاق مروی ہے یعنی آدمی کا تھوک باہر آنے کے بعد نجس ہے تو اس اس سے بھی یہ وہم ہوتا ہے کہ دوسرے کی مسواک شاید جائز نہ ہو، اسی لئے اس ترجمہ سے اس کو رد کر دیا،

مضمونِ حدیث عن عائشۃؓ قالت الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسواک فرمارہے تھے، اور آپکے پاس دو شخص حاضر تھے جنمیں سے ایک عمر میں چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا تھا پس آپ نے مسواک سے فارغ ہونے کے بعد اپنی اس مسواک کو ان میں سے جو چھوٹا تھا اس کو دینے کا ارادہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اسی وقت آپ پر مسواک کی فضیلت کے بارے میں وحی آئی کہ ابتدار بالاکبر کیجئے، ان میں جو بڑا ہے پہلے اس کو دیجئے، بظاہر یہ آپ کا مسواک عطا فرمانا دوسرے کو اسی لئے تھا تاکہ وہ بھی اس کو استعمال کرے لہٰذا ترجمۃ الباب سے حدیث کی مطابقت ہوگئی۔

اب یہ کہ آپ نے اصغر کو دینے کا کیوں ارادہ فرمایا تھا سو اس کی کوئی ظاہری وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ وہی آپ سے اقرب ہوگا یا اور کوئی وجہ ہو مثلاً وہ آپ کی دائیں جانب ہوگا ابتدار بالاکبر کی جو وحی آپ

پر آئی اس سے راوی نے یہ استنباط کیا کہ اس وحی کی غرض مسواک کی فضیلت کو بتانا ہے اس لئے اس نے کہا فاُوحِیَ اِلَیہِ فی فضلِ السواک یہ راوی ہی کے الفاظ ہیں

تقسیم کے وقت ضابطہ الایمن فالایمن یا الاکبر فالاکبر

اب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے تو مستفاد ہو رہا ہے کہ تقسیم میں ابتدار بالاکبر ہونی چاہئے الاَکبَر فالاَکبَر حالانکہ کتاب الاشربۃ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدار بالایمن ہونی چاہئے الایمن فالایمن جس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں آپ کی دائیں جانب تھا اور خالد ابن الولید آپ کی بائیں جانب تھے آپ نے دودھ نوش فرمانے کے بعد مجھ سے فرمایا کہ حق تو ہے تمہارا لیکن اگر تم اجازت دو تو میں یہ خالد کو دلا دوں اس پر میں نے عرض کیا کہ میں آپ کے سور مبارک کو کسی پر ایثار نہیں کرسکتا اس سے علمار نے تقسیم کا ضابطہ الایمن فالایمن نکالا ہے بلکہ بخاری کی ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے الایمن فالایمن کی تصریح ثابت ہے اس کا جواب شارح ابن رسلان یہ دیتے ہیں کہ الایمن فالایمن کا ضابطہ اس وقت چلتا ہے جب حاضرین مرتب فی الجلوس ہوں، بعض پر ایمن صادق آتا ہو اور بعض پر ایسر، اور اگر غیر مرتب فی الجلوس ہوں مثلاً سب ایک ہی جانب ہوں تو وہاں پر وہ قاعدہ چلے گا جو اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے الاکبر فالاکبر ماشار اللہ اچھی توجیہ ہے گویا اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ وہ دونوں مرتب فی الجلوس نہیں تھے، لیکن اس کا ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے یہاں بھی وہ مرتب فی الجلوس ہوں یمیناً و یساراً، اور آپ نے اسی لئے حسب ضابطہ اصغر کو دینے کا ارادہ فرمایا ہو کہ وہ ایمن تھا لیکن یہاں ایک خصوصیت مقام اور عارض کی وجہ سے آپ کو اس کے خلاف تقسیم کا حکم فرمایا گیا یعنی ابتدار بالاکبر کا، اور وہ عارض وہی ہے جس کی طرف راوی اشارہ کر رہے ہیں یعنی فضیلت سواک پر تنبیہ کرنا، عوارض کی وجہ سے احکام میں تغیر ہو ہی جاتا ہے، تو اصل قاعدہ یہی ہوا الایمن فالایمن لیکن اس خاص واقعہ میں اس قاعدہ کی مخالفت ایک عارض پر مبنی ہے۔

ابوداؤد اور مسلم کی روایت میں تعارض کا دفعیہ

یہاں پر بذل میں ایک اور اشکال وجواب سے تعرض کیا ہے وہ یہ کہ بالکل اسی قسم کا واقعہ ابن عمرؓ کی حدیث سے مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ ہیں اَرَانِی فی المنام حضور فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو خواب میں دیکھا اور پھر بعینہٖ یہی واقعہ ذکر کیا جو حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب میں

ہے ، ابن عمرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب میں پیش آیا تھا اسی لئے امام مسلمؒ نے ابواب الرؤیا میں ذکر کیا ہے اور حدیثِ عائشہؓ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے دونوں جگہ پیش آیا ہو، بیداری میں بھی اور خواب میں بھی صورت حال یہ ہوئی ہوگی کہ پہلے تو یہ واقعہ آپ کو خواب میں پیش آیا، مگر آپ کو کسی سے اس کے ذکر کی نوبت نہیں آئی اور پھر یہی واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس پر پھر آپ کو وہ اپنا خواب یاد آیا تو آپ نے اس خواب کا تذکرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں بیداری والا واقعہ اور ابن عمرؓ روایت فرما رہے ہیں خواب والا واقعہ لہذا کوئی تعارض نہیں لیکن اس جواب پر تکرار وحی کا اشکال ہوگا کہ ایک ہی معاملہ میں دو بار نزولِ وحی کیوں ہوا، اسلئے بہتر دوسرا جواب ہے وہ یہ کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں تو خواب کی تصریح ہے اور اس حدیثِ عائشہؓ میں بیداری کی کوئی تصریح نہیں تو ہم اس حدیث عائشہؓ کو بھی خواب کے قصہ پر کیوں نہ محمول کریں یعنی یہ کہ وہ بھی خواب ہی کا واقعہ بیان فرما رہی ہیں، اور قرینہ اس پر ابن عمرؓ کی روایت ہوگی جس میں خواب کی تصریح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

(۲۷) باب غَسلِ السِّواكِ

ترجمۃ الباب کی غرض اس باب میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ماقبل سے متعلق اور اس کا تکملہ ہو تب تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب دوسرے کی مسواک کرے تو پہلے اس کو دھولے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ باب مستقل ہے ماقبل سے متعلق نہیں تو اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب مسواک شروع کرے تو اول اس کو دھوئے اسی طرح درمیان میں بھی دھوئے بلکہ اخیر میں جب فارغ ہو جائے تب بھی اس کو دھو کر رکھے۔

مضمونِ حدیث ۱۔ عن عائشۃؓ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسواک فرماتے تو درمیان میں یا بعد الفراغ مجھ کو مسواک عطا فرماتے تاکہ میں اس کو دھوؤں اور دھو کر پھر آپ کو عطا کروں یا بوجہ فارغ ہونے کے اٹھا کر رکھ دوں، تو وہ فرماتی ہیں کہ میں اس مسواک کو دھونے سے پہلے خود اس کو استعمال کرتی، یعنی حضور کے لعاب مبارک سے محظوظ ہونے کے لئے، اس کے بعد اس کو دھوتی اور پھر آپ کو دیتی یعنی فوراً اگر یہ مسواک کا دینا درمیان میں تھا یا دوسرے وقت میں اگر یہ دینا بعد الفراغ تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ظاہر

ہے، ادب یہی ہے کہ مسواک دھونے کے بعد شروع کی جائے۔

کیا زوجہ کے ذمہ خدمتِ زوج واجب ہے

قولہ لِاَغْسِلَہٗ حضرت شیخؒ کے حاشیہ بذل میں ابن رسلان سے نقل کرتے ہوئے ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے زوجہ کے ذمہ خدمت زوج ہے وہ فرماتے ہیں لیکن امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ذمہ شوہر کی خدمت واجب نہیں اس لئے کہ عقد کا تعلق استمتاع بالوطی سے ہے نہ کہ خدمت سے۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر خدمت زوج قضاءً تو واجب نہیں البتہ دیانۃً واجب ہے پس اگر وہ خدمت نہیں کرتی تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک شوہر پر اس کے لئے صرف خشک روٹی بغیر سالن کی واجب ہے، سالن دینا واجب نہیں ہے، شامی میں اس کی تصریح ہے (جیسی کرنی ویسی بھرنی) اور یہی مذہب بعینہٖ حنابلہ کا ہے جیسا کہ مغنی میں ہے۔ البتہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معمولی اور ہلکی خدمت تو واجب ہے جیسے عجن اور کنس آٹا گوندھنا، جھاڑو دینا وغیرہ دون الغزل والطحن یعنی خدمت شاقہ جیسے سوت کاتنا اور چکی میں آٹا پیسنا وغیرہ واجب نہیں، اور بعض مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی کہ زوجہ تین طرح کی ہیں، بہت اعلیٰ اونچے خاندان کی اس پر کسی قسم کی خدمت واجب نہیں اور متوسطہ اس پر معمولی خدمات واجب ہیں جیسے کھانا سامنے لاکر رکھنا، پانی پیش کرنا، بستر بچھانا لیکن تطبخ اور تکنس جیسے کام اس پر واجب نہیں، جو زوجہ ادنیٰ اور گھٹیا درجہ کی ہو اس پر تطبخ وتکنس جیسی خدمات تو واجب ہیں لیکن جن میں زیادہ مشقت ہو جیسے غزل وطحن وہ اس پر بھی واجب نہیں۔

(۲۹) بَابُ السِّوَاكِ مِنَ الْفِطْرَةِ

یہ ترجمہ یہ سمجھئے کہ بلفظ الحدیث ہے، ترجمۃ الباب کی غرض میں یا تو یہ کہا جائے کہ مسواک کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنا مقصود ہے یا یہ کہ حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یعنی سنت ہے واجب یا فرض نہیں

۱۔ عن عائشۃؓ ...... عشر من الفطرۃ الخ عشرٌ ترکیب میں یا تو موصوف محذوف کی صفت ہے۔ یعنی خصالٌ عشرٌ من الفطرۃ۔ یا اس کا مضاف الیہ محذوف ہے یعنی عشرُ خصالٍ۔

فطرۃ کی تفسیر میں شراح کے اقوال

فطرۃ کی تفسیر میں اختلاف ہے، یا اس سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا الآیہ اس آیت میں فطرۃ سے مراد دین ہے امام صاحبؒ سے بھی یہی منقول ہے

کہ مسواک من سنۃ الدین ہے، وضوء یا نماز کے ساتھ خاص نہیں جیساکہ گذر چکا، یا فطرۃ سے مراد فطرتِ سلیمہ اور طبع سلیم ہے یعنی دس چیزیں صاحبِ فطرتِ سلیمہ کی خصلتیں ہیں، جو لوگ طبع سلیم رکھتے ہیں ان کی عادات وخصائل میں سے ہیں اور اصحابِ فطرۃ سلیمہ کے اولین مصداق تو حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں کہ ان کے مزاج اور طبیعت کی سلامتی واعتدال اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ان کا اس میں کوئی ہمسر نہیں ہوسکتا ہے ثم الاقرب فالاقرب اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ واذ ابتلیٰ ابراھیمَ ربُّہ بکلمات فاتمھن میں کلمات سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں۔

میں کہتا ہوں اس سے ان خصال فطرت کی فضیلت واہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت مقدرہ عطاء فرمانے سے پہلے ان خصال کا مکلف فرمایا اور جب ان کی جانب سے تکمیل وتعمیل ہوگئی تب ہی ان کو نبوت عطاء ہوئی، اور علم سے مقصود عمل ہی ہے، لہٰذا ہم سب کو بھی اپنی پوری زندگی میں ان خصالِ فطرت کا اہتمام چاہئے۔

خصالِ فطرت کا حکم

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان خصال میں اکثر ایسی ہیں جو علماء کے نزدیک واجب نہیں اور بعض ایسی ہیں جن کے وجوب اور سنیت میں اختلاف ہے جیسے ختان، ابن العربیؒ نے شرح مؤطا میں لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ خصالِ خمسہ جو حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ہیں (جو ہمارے یہاں آگے آرہی ہے) سب کی سب واجب ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ان کو اختیار نہ کرے تو اس کی شکل وصورت آدمیوں کی سی باقی نہیں رہے گی، لیکن اس پر ابوشامہؒ نے ان کا تعقب کیا ہے کہ جن اشیاء سے مقصود اصلاح ہیئت اور نظافت ہو وہاں امر ایجابی کی حاجت نہیں، بلکہ صرف شارع علیہ السلام کی طرف سے اس طرف توجہ دلانا کافی ہے۔

حدیثِ عائشہ عشرٌ من الفطرۃ کی جامعیت کے باوجود امام بخاریؒ نے اس کو کیوں نہیں لیا؟

یہ حدیث اسی طرح یعنی بلفظ عشرٌ من الفطرۃ مسلم میں بھی وارد ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس حدیث کو نہیں لیا، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ابوہریرہؓ کی حدیث کو لیا ہے جس میں ہے الفطرۃ خمسٌ. الختانُ والاستحدادُ وقصُّ الشاربِ وتقلیمُ الاظفارِ ونتفُ الابطِ لیکن ظاہر ہے کہ اس حدیث عائشہؓ کی افادیت زائد ہے اس میں بجائے پانچ خصلتوں کے دس خصلتیں ذکر فرمائی گئی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے

اس حدیث کو نہیں لیا ؟ علامہ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث میں دو علتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی سند میں مصعب بن شیبہ راوی ہے جو متکلم فیہ ہے ، دوسری علت یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس حدیث کو مصعب طلق بن حبیب سے مسنداً نقل کر رہے ہیں اور سلیمان تیمی نے اس کو طلق بن حبیب سے مرسلاً نقل کیا ہے۔ ان ہی دو علتوں کی وجہ سے امام بخاریؒ نے اس کی تخریج نہیں فرمائی طلق کی یہ حدیثِ مرسل نسائی شریف میں ہے، انھوں نے اس حدیث کو دونوں طرح ذکر کیا ہے مسنداً اور مرسلاً، اسی طرح امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر طلق کی اس حدیث مرسل کو تعلیقاً ذکر فرمایا ہے جیساکہ آگے اس باب کے اخیر میں آرہا ہے۔

خصالِ فطرۃ کی تعداد میں روایات کا اختلاف اور اس کی توجیہ

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوگیا کہ ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے خمس من الفطرۃ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے عشرٌ من الفطرۃ اور بعض روایات میں تین کا ذکر ہے۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف تین ہی مذکور ہیں، حلقُ العانۃ تقلیم الاظفار وقصُّ الشارب جواب یہ ہے کہ ذکر القلیل لاینافی الکثیر اور دوسرے لفظوں میں کہیے مفہوم العدد لیس بحجۃ یعنی جہاں دس سے کم بیان کی گئی ہیں بلکہ خود دس میں بھی انحصار مقصود نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ منجملہ خصال فطرۃ کے اتنی ہیں، ہر جگہ منجلہ ہی مراد ہے خواہ اس کے ساتھ دس کا عدد ذکر کیا گیا ہو یا پانچ کا یا تین کا، لفظ الفطرۃ سے پہلے جو مِن ہے وہ اسی طرف مشیر ہے ، ہاں! اگر ہر جگہ حصر مقصود ہوتا تب یقیناً تعارض تھا، باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب موقعہ اور حسبِ حاجت ان خصال کو بیان فرمایا جہاں صرف تین کا ذکر کرنا مناسب خیال فرمایا وہاں تین اور جہاں اس سے زائد مناسب سمجھا وہاں اس سے زائد بیان فرمایا، فصحاء وبلغاء کے کلام میں ان سب چیزوں کی رعایت ہوا کرتی ہے ، اور آپ سے بڑا فصیح وبلیغ کون ہوگا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقصود اگرچہ حصر ہے لیکن شروع میں آپ کو تین کا علم دیا گیا تو آپ نے تین بیان فرمائیں پھر آپ کو مزید دو کا علم دیا گیا تو آپ نے پانچ بیان فرمائیں پھر آپ کے علم میں اور اضافہ ہوا تو دس بیان فرمائیں، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پانچ اور تین کا حصر حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر ادعائی ہے مبالغہ کے لئے جیساکہ اس حدیث میں ہے الدین النصیحۃ، الحج عرفۃ تو جہاں جن خصلتوں کے بیان کی زائد ضرورت سمجھی آپ نے وہاں ان ہی کو حصر کے ساتھ بیان فرمایا گویا یہ سمجھئے کہ بس خصالِ فطرت یہی ہیں،

حافظؒ فرماتے ہیں کہ ابن العربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مختلف روایات کو جمع کرنے سے خصالِ فطرت تیس

تک پہنچ جاتی ہیں، اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خاص لفظ فطرۃ کے اطلاق کے ساتھ تیس خصال وارد ہیں تب تو ایسا نہیں ہے اور اگر مراد مطلق خصال ہے تب تیس میں بھی انحصار نہیں بلکہ اس سے بہت زائد ہو جائیں گی۔

قص الشارب میں روایات مختلفہ کی توجیہ اور مذاہب ائمہ

قولہ قص الشارب شارب کے بارے میں چند الفاظ آئے ہیں، لفظ قص، لفظ جز اور لفظ احفاء اور نسائی کی ایک روایت میں بلفظ حلق بھی وارد ہوا ہے، سب سے کم درجہ قص ہے جس کے معنی ہیں موٹا موٹا کاٹنا، یہ دراصل مقص سے ہے جس کے معنی مقراض یعنی قینچی کے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے یعنی قینچی سے موٹا موٹا کاٹنا، اس سے زائد درجہ احفاء کا ہے یعنی مبالغہ فی القص باریک کاٹنا، اس سے بھی اگلا درجہ حلق کا ہے، استرہ سے بالکل مونڈ دینا، ایک تطبیق کی شکل تو یہی ہو گئی کہ مختلف درجات بیان کئے گئے، ادنیٰ یہ ہے، اوسط یہ ہے، اعلیٰ یہ ہے، بعض نے تطبیق بین الروایات اس طرح کی کہ قص کے اندر تھوڑا سا مبالغہ کر دیجئے وہی احفاء ہو جاتا ہے اور اسی احفاء کو کسی نے مبالغہ کر کے حلق سے تعبیر کر دیا، یہ تو جواب ہے الفاظ روایات کے اختلاف کا، رہی یہ بات کہ فقہاء کیا فرماتے ہیں،

سو خلاصہ اس اختلاف کا یہ ہے کہ راجح عندنا و احمدؒ احفاء یعنی مبالغہ فی القص ہے، جیسا کہ طحطاوی وغیرہ میں ہے اور درمختار میں ہے کہ حلق شارب بدعت ہے، اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے، چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ القص حسن والحلق سنۃ وھو احسن من القص اور انھوں نے پھر اس کو ہمارے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب وصاحبین تینوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور اثرم کہتے ہیں میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ احفاء شدید کرتے تھے اور فرماتے تھے انہ اولی من القص امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک راجح قص ہے چنانچہ ابن حجر مکی شافعیؒ فرماتے ہیں اتنا کاٹا جائے کہ شفۃ علیا کی حمرۃ ظاہر ہونے لگے اور بالکل جڑ سے بال نہ اڑائے، امام نوویؒ نے بھی احفاء سے منع کیا ہے اسی طرح امام مالکؒ سے منقول ہے کہ احفاء میرے نزدیک مُثلہ ہے نیز جو شارب کا احفاء کرے اس کی پٹائی کی جائے حلق کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔

قولہ اعفاء اللحیۃ، ارسال لحیہ یعنی ڈاڑھی کو چھوڑے رکھنا اور بڑھانا، اتخاذ لحیہ مذاہب اربعہ میں واجب ہے اور اس میں مشرکین اور مجوس کی مخالفت ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ڈاڑھی رکھنا تشریعاً تھا محض عادۃً نہ تھا جیسا کہ بعض گمراہ کہدیا کرتے ہیں اور اس حدیث میں تو تصریح ہے کہ اعفاء لحیہ فطرت سے ہے

اور فطرت کے معنی پہلے گذر چکے تمام انبیاء سابقین کی سنت یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان انبیاء کی سیرت کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے۔ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ الآیۃ اور حلق لحیہ جملہ مذاہب اربعہ میں حرام ہے، صاحب منہل جو علماء ازہر میں سے ہیں انھوں نے منہل میں جملہ مذاہب کی معتبر کتابوں کی عبارتیں نقل کی ہیں جو حلق لحیہ کے حرام ہونے پر دال ہیں اور دیکھیے! وہ یہ مسئلہ جامع ازہر میں بیٹھ کر لکھ رہے ہیں جہاں کے بہت سے علماء اس میں غیر محتاط ہیں، فجزاہ اللہ احسن الجزاء

اعفار لحیہ ومقدار لحیہ کی حد شرعی

یہاں پر ایک مسئلہ یہ ہے کہ داڑھی کی مقدار شرعی کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلثۃ اس کی مقدار بقدر قبضہ ہے جس کا مأخذ فعلِ ابن عمر ہے کہ وہ ما زاد علی القبضہ کو کتر دیتے تھے جیسا کہ امام بخاریؒ نے اس کو کتاب اللباس میں تعلیقاً ذکر فرمایا اور امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں اس کو ذکر فرما کر وبہ ناخذ تحریر فرمایا ہے اب یہ کہ ما زاد علی القبضہ کا حکم کیا ہے، سو جاننا چاہیے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کی ایک روایت یہ ہے کہ ما زاد علی القبضہ کو تراش دیا جائے، اور یہ تراشنا ہمارے یہاں ایک قول کی بنا پر صرف جائز اور مشروع ہے اور ایک قول کی بنا پر واجب ہے شافعیہ مطلقاً اعفاء کے قائل ہیں، اخذ ما زاد کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ ابن رسلان نے شافعیہ کا مذہب بیان کیا ہے، نیز انھوں نے کہا ہے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث انہ علیہ الصلوۃ والسلام کان یأخذ من اطراف لحیتہ ضعیف ہے اور فروع مالکیہ وحنابلہ میں لکھا ہے کہ زیادۃ فی الطول یعنی داڑھی کا طول فاحش تشویہ الخلقۃ یعنی صورت کے بگاڑ کا باعث ہے اور لکھا ہے کہ حدیث میں اعفاء سے مقصود مطلق اعفاء نہیں ہے بلکہ مجوس اور ہنود کی طرح کاٹنے سے روکنا مقصود ہے۔

قولہ السواک اس پوری حدیث کو ذکر کرنے سے یہی جزء مقصود بالذات ہے. بخاری شریف میں جس باب میں لمبی چوڑی حدیث آتی ہے تو جب حدیث میں وہ لفظ آتا ہے جو مقصود بالذکر ہوتا ہے تو وہاں بین السطور میں آپ محشی کی جانب سے لکھا ہوا دیکھیں گے فیہ الترجمۃ تو اسی طرح یہاں ہم لفظ السواک پر کہہ سکتے ہیں فیہ الترجمۃ۔

قولہ الاستنشاق بالماء اس کا مقابل یعنی مضمضہ آگے آرہا ہے۔

مضمضہ واستنشاق کے حکم میں اختلاف ائمہ

مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف ہے شافعیہ ومالکیہ کے یہاں دونوں وضوء

اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حنابلہ کے یہاں دونوں دونوں میں واجب ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ مضمضہ سنت اور استنشاق واجب ہے چنانچہ ترمذی میں ہے امام احمدؒ فرماتے ہیں الاستنشاق اوکد من المضمضۃ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد میں لقیط بن صبرہ کی حدیث مرفوع میں ہے وبالغ فی الاستنشاق الا ان تکون صائماً اور حنفیہ کے یہاں فرق ہے وضوء میں دونوں سنت اور غسل میں دونوں واجب ہیں، اور اس فرق کی وجہ شرح وقایہ میں دیکھنی چاہئے، ظاہری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضوء میں صرف غسلِ وجہ کا حکم مذکور ہے، مضمضہ اور استنشاق اس سے خارج ہے کیونکہ وجہ کہتے ہیں ما تقع بہ المواجہۃ یعنی گفتگو اور خطاب کے وقت جو چیز سامنے ہو اور داخل انف وفم کا حال یہ نہیں ہے، بخلاف غسل کے اس میں مبالغہ فی التطہیر کا حکم ہے چنانچہ ارشاد ہے وان کنتم جنباً فاطّھروا الآیۃ۔ یعنی اگر تم جنبی ہو تو حتی الامکان تمام بدن کی طہارت حاصل کرو، اور داخل انف وفم کی تطہیر حد امکان میں داخل ہے، لہٰذا اس کا دھونا بھی ضروری ہوگا۔

قولہ قص الاظفار اور بعض روایات میں تقلیم الاظفار کا لفظ ہے، علماء نے لکھا ہے کہ تقلیم اظفار جس طرح بھی کیا جائے اصل سنت ادا ہو جائیگی، اس میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کی ایک خاص ترتیب لکھی ہے وہ یہ کہ ابتداء داہنے ہاتھ کی مسبحہ سے کی جائے پھر وسطی پھر بنصر، پھر خنصر، پھر ابہام اس کے بعد بائیں ہاتھ کی ابتداء خنصر سے کی جائے مسلسل ابہام تک، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی مسبحہ سے ابتداء کی جائے خنصر تک اور ابہام کو چھوڑ دیا جائے پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے ابہامِ یسریٰ تک اور پھر اخیر میں دائیں ہاتھ کا ابہام تاکہ ابتداء بھی دائیں سے ہو اور اختتام بھی دائیں پر، اور رجلین میں ترتیب یہ ہے کہ تقلیم کی ابتداء دائیں پاؤں کی خنصر سے کیجائے اور مسلسل کرتے چلے آئیں خنصرِ یسریٰ تک۔

بعض محدثین جیسے حافظ ابن حجرؒ اور ابن دقیق العیدؒ وغیرہ نے تقلیم اظفار کی اس کیفیت مخصوصہ کے استحباب کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت روایات میں کہیں نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی اولویت وافضلیت کا اعتقاد بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ استحباب بھی ایک حکم شرعی ہے جو محتاج دلیل ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ طحطاوی میں لکھا ہے جمعہ کی نماز سے پہلے تقلیم الاظفار مستحب ہے، نیز بیہقی کی ایک روایت میں ہے کان علیہ الصلوٰۃ والسلام یُقلّم اظفارہ ویقُصُّ شاربہ قبل الجمعۃ (جمع الوسائل) احقر کہتا ہے کہ علامہ سیوطیؒ کا ایک رسالہ ہے

نور اللمعۃ فی خصائص الجمعۃ جس میں انھوں نے جمعہ کے دن کی سو خصوصیات ذکر فرمائی ہیں اسمیں ایک روایت یہ ہے کہ جمعہ کے روز تقلیم اظفار میں شفاء ہے۔

قولہ غسل البراجم براجم بُرجُمَۃ کی جمع ہے بمعنی عقود الاصابع یعنی انگلیوں کے جوڑ اور گرہیں اس کی خصوصیت اس لئے ہے کہ یہاں پر شکن ہونے کی وجہ سے میل جم جاتا ہے، لہٰذا اس کا تعاہد اور خبر گیری رکھنی چاہئے، علماء نے لکھا ہے جسم کے وہ تمام مواضع جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے وہ سب اسی حکم میں ہیں جیسے اصول فخذین اور ابطین، کانوں کا اندرونی حصہ اور سوراخ وغیرہ، نیز یہ ایک مستقل سنت ہے وضوء کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قولہ نتف الابط یعنی بغلوں کے بال اکھاڑنا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ابط میں نتف ہے نہ کہ حلق گو جائز حلق بھی ہے کیونکہ مقصود ازالۂ شعر ہے وہ اس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن اولیٰ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے، اگر کوئی شخص شروع ہی سے اس کی عادت ڈال لے تو پھر اکھاڑنے میں تکلیف نہیں ہوتی، ہاں! ایک آدھ مرتبہ استعمال حدید کے بعد جڑیں مضبوط ہو جانے کی وجہ سے نتف میں تکلیف ہوتی ہے۔

حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ

منقول ہے کہ ایک بار یونس بن عبد الاعلی امام شافعیؒ کی خدمت میں گئے، اس وقت ان کے پاس حلاق بیٹھا تھا جو حلقِ ابط کر رہا تھا تو حضرت امام شافعیؒ نے ان کو دیکھ کر برجستہ فرمایا علمتُ انَّ السنۃَ النتفُ ولکن لا اَقوِیٰ علی الوجَعِ کہ ہاں! میں جانتا ہوں مسنون نتف ہے لیکن اس میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ مجھ کو برداشت نہیں ہے، یہ گویا ان کی طرف سے نتف نہ اختیار کرنے کی معذرت تھی، معلوم ہوا کہ علماء کو مستحبات کی بھی رعایت کرنی چاہئے اسلئے کہ وہ عوام کے لئے مقتدیٰ ہوتے ہیں، بلا کسی عذر اور خاص وجہ کے ترک مستحب بھی نہ چاہئے، واللہ الموفق۔

قولہ حلق العانۃ زیرِ ناف بال صاف کرنا، عانہ کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ ١۔ زیر ناف بال، ٢۔ وہ حصہ جس پر بال اگتے ہیں جس کو پیڑو کہتے ہیں، ٣۔ ابو العباس ابن سریج سے منقول ہے کہ عانۃ سے مراد وہ بال جو حلقۂ دبر کے ارد گرد ہوں لیکن یہ قول شاذ ہے البتہ حکم یہی ہے کہ ان بالوں کو بھی صاف کرنا چاہئے، اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے حق میں بجائے حلق کے نتف العانۃ بہتر ہے۔

قولہ انتقاص الماء یعنی الاستنجاء، انتقاص الماء کی جو تفسیر یہاں پر مذکور ہے یعنی

استنجاء بالماء یہ وکیع راوی سند کی جانب سے ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، استنجاء بالماء کو انتقاص الماء سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ پانی میں قطعِ بول کی تاثیر ہے کہ وہ قطراتِ بول کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے اس کو انتقاص الماء کہتے ہیں گویا ماء سے مراد بول اور انتقاص سے مراد ازالہ ہے۔ انتقاص الماء کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد انتضاح ہے، چنانچہ ایک روایت میں بجائے انتقاص الماء کے انتضاح آیا ہے، انتضاح کے مشہور معنی ہیں رشُّ الماءِ بالفرج بعد الوضوء کہ وضوء سے فارغ ہو کر قطع وساوس کے لئے شرمگاہ سے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا، اور بعض نے انتضاح کے معنی بھی استنجاء بالماء کے بیان کئے ہیں، انتضاح کا مستقل باب آنے والا ہے۔

قولہ الا ان تکون المضمضۃ راوی کہتے ہیں کہ مجھے دسویں چیز یاد نہیں رہی ہو سکتا ہے وہ مضمضہ ہو یہ بظاہر اس لئے کہ استنشاق کے ساتھ عام طور سے مضمضہ ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں استنشاق کا ذکر تو آچکا مگر اب تک مضمضہ کا ذکر نہیں آیا، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے دسویں چیز ختان ہو جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

۲۔ عن عمّار بن یاسر الخ اس باب کی دوسری حدیث ہے، مصنفؒ نے اس باب میں باقاعدہ صرف دو حدیثوں کی تخریج فرمائی ہے، اور باقی بہت سی روایات تعلیقاً ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت عائشہؓ کی، دوسری عمار بن یاسر کی، دونوں حدیثوں میں خصالِ فطرت کی تعیین میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ حدیث ثانی میں اعفاء لحیہ مذکور نہیں بلکہ اس کے بجائے ختان مذکور ہے، نیز حدیث ثانی میں انتقاص الماء مذکور نہیں اس کے بجائے الانتضاح مذکور ہے، اب دونوں حدیثوں کے ملانے سے خصال فطرۃ بجائے دس کے گیارہ ہو گئیں، اور انتضاح کی تفسیر میں چونکہ اختلاف ہے سو اگر وہ اور انتقاص الماء کو ایک ہی قرار دیا جائے تب تو گیارہ ہی رہیں گی ورنہ بارہ ہو جائیں گی، نیز آگے ابن عباس کی روایت میں ایک اور خصلت کا ذکر آرہا ہے یعنی الفرق (بالوں میں مانگ نکالنا) تو اب مجموعہ خصالِ فطرۃ کا بارہ یا تیرہ ہو جائیگا

ختان کے حکم میں اختلاف

حکمِ ختان میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں رجال و نساء دونوں کے حق میں واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے، اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ذکور کے حق میں سنت اور اناث کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ مسند احمد کی روایت میں ہے الختان سنۃٌ للرّجال ومکرُمۃٌ للنساء۔

قولہ قال موسیٰ عن ابیہ وقال داؤد عن عمار بن یاسر اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس حدیث

کی سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں موسیٰ اور داؤد، دونوں کی سند سلمۃ بن محمد تک تو برابر ہے لیکن اس سے آگے سند کیسے ہے اس میں اختلاف ہوگیا وہ یہ کہ موسیٰ کی روایت میں اس کے بعد صرف عن ابیہ ہے اس کے بعد ذکر صحابی نہیں ہے لہٰذا روایت مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت میں سلمۃ بن محمد کے بعد عن ابیہ نہیں ہے بلکہ صرف عن عمار بن یاسر ہے اس صورت میں یہ روایت مرسل تو نہ ہوگی کیونکہ صحابی مذکور ہے لیکن منقطع ہوجائے گی اس لئے کہ سلمہ کا سماع عمار سے ثابت نہیں ہے، حاصل یہ کہ موسیٰ کی روایت مرسل ہے اور داؤد کی روایت منقطع ہے۔

تشریحِ سند میں دو قول حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس مقام کی اسی طرح تشریح فرمائی ہے، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ عمار کا ذکر تو دونوں کی سند میں ہے، لیکن عن ابیہ کا اضافہ صرف موسیٰ کی روایت میں ہے داؤد کی روایت میں نہیں ہے موسیٰ کی سند اس طرح ہے عن سلمۃ بن محمد عن ابیہ عن عمار اور داؤد کی سند اس طرح ہے عن سلمۃ بن محمد عن عمار اس تشریح کے مطابق موسیٰ کی روایت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، وہ مرفوع متصل ہوگی مرسل نہ ہوگی، اور داؤد کی روایت البتہ حسب سابق منقطع رہے گی، احقر عرض کرتا ہے کہ حضرت نے بذل میں سلمۃ بن محمد کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ ابن رسلان کی تشریح کے زیادہ موافق ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد کی تشریح قال ابوداؤد ورُوِیَ نحوُہٗ عن ابنِ عباسٍؓ. اب یہاں سے مصنفؒ بعض روایات تعلیقاً بیان کرتے ہیں، اور مقصود ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خصال فطرۃ کی تعیین میں روایات میں جو اختلاف ہے وہ سامنے آجائے، ان تعلیقات میں سب سے پہلے ابن عباسؓ کی حدیث موقوف ہے جس کے پورے الفاظ مصنفؒ نے یہاں ذکر نہیں فرمائے، پورے الفاظ اس کے تفسیر ابن کثیر میں بحوالۂ مصنف عبدالرزاق اس طرح ہیں وقال خمسٌ فی الرأسِ وخمسٌ فی الجسدِ، فی الرأس قصُّ الشاربِ والمضمضۃُ والاستنشاقُ والسواکُ وفرقُ الرأسِ، وفی الجسد تقلیمُ الأظفارِ وحلقُ العانۃِ والختانُ ونتفُ الابطِ والاستنجاءُ بالماء یعنی دس چیزوں میں سے پانچ کا تعلق رأس سے ہے اور وہ پانچ وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور باقی پانچ کا تعلق سر کے علاوہ باقی بدن سے ہے البتہ ابن عباسؓ نے اعفاء لحیہ کے بجائے فرق کو ذکر کیا ہے، فرق مقابل ہے سَدْل کا جس کا مطلب یہ ہے کہ سر کے بالوں کے دو حصے کرکے مانگ

نکالنا، اس کی تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔

قال ابوداؤد وروی نحو حدیث حماد الخ یہاں پر حماد سے وہ حماد مراد ہیں جو حدیث عمار کی سند میں اوپر مذکور ہیں یہ تین تعلیقات ہیں ایک طلق بن حبیب کی، دوسری مجاہد کی، تیسری بکر بن عبداللہ المزنی کی، قولھم یعنی ان لوگوں نے ان روایات کو مرفوعاً نہیں ذکر کیا بلکہ موقوفاً بیان کیا ہے ولم یذکروا اعفاء اللحیۃ اور ان تینوں روایات میں بھی اعفار لحیہ کا ذکر نہیں ہے جس طرح ابن عباسؓ کی روایت میں نہ تھا۔ آگے فرماتے ہیں کہ البتہ ابوہریرہؓ کی ایک حدیث مرفوع میں اعفار لحیہ مذکور ہے۔

قولہ وعن ابراھیم النخعی نحوہ یہ چوتھا اثر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں بھی اعفار لحیہ مذکور ہے

روایات الباب کی تعیین اور ان کا خلاصہ

سو حاصل یہ ہوا کہ مصنفؒ نے اوّلاً اس باب میں حدیث عائشہ وعمار کو ذکر کیا، اس کے بعد ابن عباس کی حدیث موقوف تعلیقاً لائے پھر اس کے بعد تین آثار لائے، اثر طلق ومجاہد وبکر، پھر اس کے بعد حدیث ابوہریرہ مرفوعاً کو تعلیقاً ذکر فرمایا اور اس کے بعد اخیر میں اثر نخعی کو لائے، اب اس مجموعہ میں تین حدیث تو مرفوع ہوئیں اور ایک حدیث موقوف یعنی ابن عباسؓ کی اور چار آثار تابعین، کل آٹھ روایات ہو گئیں، جن میں سے چار میں اعفار لحیہ مذکور ہے اور باقی چار میں نہیں ہے، اور ان تمام روایات میں خصال فطرۃ کی مجموعی تعداد ایک صورت میں بارہ اور ایک صورت میں تیرہ ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

فائدہ:- جاننا چاہیئے کہ مصنفؒ نے طلق کی روایت شروع باب میں مسنداً ذکر فرمائی ہے جس کے راوی مصعب بن شیبہ ہیں، وہ روایت تو ہے مرفوع۔ اور دوسری روایت طلق کی وہ ہے جس کو یہاں تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں، اور یہ موقوف ہے، مصنفؒ نے روایت طلق کا اختلاف تو ذکر فرمایا لیکن ان میں سے کسی ایک کی ترجیح سے تعرض نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ہے۔

امام نسائیؒ اور امام ابوداؤدؒ کی رائے میں اختلاف

البتہ امام نسائیؒ نے طلق کی روایت مرفوعہ کو جس کے راوی مصعب ہیں ذکر کرنے کے بعد طلق کی روایت موقوفہ[1] جس کے راوی سلیمان تیمی ہیں، اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا ومصعب منکر الحدیث تو گویا امام نسائیؒ اور امام ابوداؤدؒ کی تحقیق میں

---

[1] بلکہ مقطوعہ اس لئے کہ طلق تابعی ہیں انہوں نے اس حدیث کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے کسی صحابی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے ففی النسائی ص۲۷۴ ج۲ عن المعتمر بن سلیمان عن ابیہ قال سمعت طلقاً یذکر عشرۃ من الفطرۃ السواک وقص الشارب الخ ۱۲

اختلاف ہوگیا۔ مصنفؒ کے نزدیک بظاہر دونوں صحیح ہیں اور امام نسائیؒ کے نزدیک صرف روایتِ موقوفہ لیکن اس میں امام مسلمؒ امام ابوداؤدؒ کے ساتھ ہیں اس لئے کہ امام مسلمؒ نے بھی طلق کی روایتِ مرفوعہ کی اپنی صحیح مسلم میں تخریج فرمائی جس کی وجہ یہ ہے کہ مصعب امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ زیلعیؒ کے کلام سے اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے بذل میں بھی حضرتؒ کے کلام خلاصہ یہی ہے۔

باب السواك لمن قام بالليل

۱۔ عن حذیفۃ ...... یشوص فاہ بالسواک یشوص بمعنی یَدْلُکُ یعنی اپنے منہ کو مسواک سے رگڑتے تھے، یا بمعنی یَغْسِل اور تیسری تفسیر اس کی یُنَقِّی ہے تنقیہ سے، بمعنی صاف کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اٹھتے تھے تو مسواک کے ذریعہ اپنے منہ کو صاف کرتے تھے، یہ روایت مطلق ہے مسلم شریف کی روایت میں ہے اذا قام لیتہجد یعنی آپ جب رات میں نماز تہجد کے لئے اٹھتے، مصنفؒ نے چونکہ ترجمہ کو بھی مطلق رکھا ہے اس لئے اس کی مناسبت سے حدیث بھی مطلق ہی لائے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو عام رکھا جائے یعنی جو شخص رات میں بیدار ہو اور اٹھے خواہ اس کا ارادہ نماز پڑھنے کا ہو یا نہ ہو اس کے لئے مسواک مستحب ہے چنانچہ یہ پہلے آچکا کہ فقہاء نے بھی عندالقیام من النوم مسواک کو مستحب لکھا ہے۔

۳۔ عن علی بن زید عن ام محمد الخ علی بن زید ام محمد کے ربیب ہیں، وہ اپنی سوتیلی ماں ام محمد سے روایت کر رہے ہیں۔

۴۔ عن جدہ عبداللہ بن عباسؓ قال بتُّ لیلۃ الخ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور کے پاس رہ کر گذاری، یہ اس رات کا قصہ ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ کے یہاں تھے، چنانچہ روایات میں آتا ہے بتُّ عند خالتی میمونۃؓ حضرت میمونہؓ ابن عباسؓ کی خالہ اس طرح ہیں کہ ابن عباس کی والدہ اُمّ الفضل بنت الحارث حضرت میمونہ بنت الحارث کی بہن ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے حضور کے پاس رہ کر کیوں رات گذاری تھی،؟ وہ اس لئے کہ انھوں نے یہ چاہا کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دن کے اعمال وعبادات ہمیں معلوم ہوتے رہتے ہیں اسی طرح آپ کے شب کے معمولات استراحت اور عبادت معلوم ہو جائیں اس لئے انھوں نے پوری رات

آپکے پاس بیدار رہ کر گذاری، غور کا مقام ہے! حضرت ابن عباسؓ کی اس وقت عمر ہی کیا تھی کمسن تھے، اس لئے کہ حضور کے وصال کے وقت ان کی عمر تقریباً بارہ سال تھی، اور اس کم عمری کے باوجود طلب علم اور تحصیلِ علم کے شوق کا یہ عالم تھا!

من طلب العلی سہرا للیالی

قولہ شواوتر یعنی اوتر بثلث جیساکہ ابواب قیام اللیل میں اس کی تصریح ہے، یہ حدیث تو دراصل تہجد کی روایت ہے اسی لئے مصنفؒ تہجد کے ابواب میں اس کو لائیں گے چونکہ اس روایت میں مسواک عندالوضوء کا ذکر تھا اس لئے مصنفؒ یہاں مسواک کی مناسبت سے لائے۔

مبیتِ ابن عباسؓ والی روایت میں تخللِ نوم بینَ الرکعات

اس روایت میں تہجد کی مع وتر کے کل نو رکعات مذکور ہیں، نیز اس روایت میں ایک نئی سی بات تخلل نوم بین الرکعات مذکور ہے یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شب میں تہجد کی نماز مسلسل ادا نہیں فرمائی بلکہ ہر دو رکعت کے بعد استراحت فرماتے اور ہر مرتبہ وضوء مسواک فرما کر اس طرح متعدد مرتبہ میں تہجد کو پورا کیا، حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بخاری شریف میں دسیوں جگہ ہے اور بخاری کی کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے ہر دو رکعت کے بعد آرام فرمایا ہو اور بار بار وضوء فرمایا ہو، لہٰذا اس روایت کو مشہور روایات کے خلاف ہونے کی بناء پر شاذ کہا جائیگا ابوداؤد کی یہ روایت اسی طریق اور سند سے مسلم شریف میں بھی ہے وہاں بھی اسی طرح تخلل نوم واقع ہوا ہے، اسی لئے امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ دونوں نے اس روایت پر کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں دو باتیں خلاف مشہور ہیں، ایک تخللِ نوم. دوسرے تعداد رکعات، اس لئے کہ مبیت ابن عباس والی روایات میں مشہور گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں، اور یہاں پر صرف نو رکعات ہیں، اسی طرح دار قطنی نے مسلم شریف کی جن روایات پر نقد کیا ہے یہ روایت بھی ان میں شامل ہے اور فتح الباری میں حافظ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، مگر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے امام نوویؒ وغیرہ کے اس نقد کو تسلیم نہیں فرمایا ہے، میرے خیال میں شراح کا اشکال اور نقد صحیح ہے، اور اس اختلافِ روایت کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا اس وجہ سے مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو مبیتِ ابن عباس والی حدیث[1] میں

---

[1] اس حدیث اور قصہ کے علاوہ نسائی ص۲۴۲ پر ایک روایت میں یعلی بن مملک کی حدیث ام سلمہ سے اور اسی طرح حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف کی روایت صحابیٔ مبہم سے ہے، ان دونوں میں تخلل نوم بین الرکعات موجود ہے۔ (بقیہ ص آئندہ)

ہو رہی ہے مطلق صلوٰۃ اللیل میں نہیں ہو رہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مبیت ابن عباس کے قصہ میں تعدد نہیں ہے، وہ صرف ایک ہی بار پیش آیا، کما قال الحافظ رحمہ اللہ،

جاننا چاہئے کہ اس واقعہ میں بار بار وضوء اور مسواک کا تذکرہ ہے لیکن مسواک وضوء کے ساتھ مذکور ہے عین قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مذکور نہیں فتأمل۔

قال ابوداود رواہ ابن فضیل عن حصین الخ حصین اوپر سند میں آچکے ہیں وہاں پر ان کے شاگرد ہشیم تھے، اب مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ اس روایت کو حصین سے جس طرح ہشیم روایت کرتے ہیں اسی طرح محمد بن فضیل بھی روایت کرتے ہیں اور دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ہشیم کی روایت میں شک کے ساتھ آیا تھا حتی قارب ان یختم السورۃ او ختمہا یہاں ابن فضیل کی روایت میں بغیر شک کے ہے حتی ختم السورۃ۔

۵- عن المقدام بن شریح عن ابیہ قال قلت لعائشۃ الخ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے حجرہ میں تشریف لاتے تو سب سے پہلے کیا کام کرتے تو انھوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے مسواک فرماتے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مطابقت نہیں ہے، اس لئے کہ ترجمہ ہے سواک لمن قام باللیل اور اس حدیث میں قیام لیل کا کوئی ذکر نہیں ہے بذل میں اس کا جواب تحریر فرمایا ہے کہ قلمی اور مصری نسخوں میں یہ حدیث یہاں پر نہیں ہے لہٰذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا ناسخین کا تصرف ہے، یہ حدیث یہاں ہونی ہی نہیں چاہئے، اور اگر اس کا یہاں ہونا تسلیم کرلیا جائے جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ مطابقت بطریق العموم ہے یعنی آپ کا گھر میں داخل ہونا عام ہے کہ دن میں ہو یا رات میں، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ آپ رات میں بیدار ہو کر گھر میں داخل ہوں تو اس وقت جو یہ مسواک ہوگی اس پر سواک لمن قام باللیل صادق آئے گا، بخاری شریف کے تراجم میں بعض موقعوں پر مطابقت اس طریقہ پر بھی ثابت کیجاتی ہے یعنی مطابقت

(بقیہ گذشتہ) لہٰذا اب یوں کہا جائیگا کہ فی نفسہٖ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تخلل نوم بین رکعات التہجد احیاناً ثابت ہے، البتہ مبیتِ ابنِ عباس والی روایت میں صحیح عدمِ تخللِ نوم ہے۔ مبیت ابن عباس والی جو روایات سنن ابوداؤد میں آئندہ ابواب صلوٰۃ اللیل میں آرہی ہیں، بعض میں تخلل نوم ہے اور بعض میں نہیں، لیکن جن میں نہیں ہے ان کو ترجیح اس لئے ہوگی کہ وہ روایات بخاری کی روایات کے مطابق ہیں۔

بالعموم و بکل المحتمل. لیکن اس توجیہ کی صحت موقوف ہے اس بات پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حالتِ حضر میں خارجِ بیت رات گذارنا ثابت ہو۔ ایک تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مطابقت بالاولویۃ ہو وہ اس طور پر کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ تھی کہ جب بھی گھر میں داخل ہوتے مسواک فرماتے خواہ نماز پڑھنی ہو یا نہو تو اب ظاہر ہے کہ جب رات میں بیدار ہوں گے اور نماز کا ارادہ فرمائیں گے تو اس وقت مسواک بطریقِ اولیٰ فرمائیں گے یہ جواب صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے

باب فرض الوضوء

اس سے پہلے باب السواک کے ذیل میں اس باب کا حوالہ اور تذکرہ آچکا ہے۔ وضوء کو غسل پر مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ وضوء بنسبت غسل کے کثیر الوقوع ہے، ترجمۃ الباب یعنی فرض الوضوء کے لفظوں کے اعتبار سے دو مطلب ہو سکتے ہیں، اوّل وضوء کی فرضیت کا اثبات اور یہی مقصود ہے، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے، فرض الوضوء بمعنی فرائض الوضوء یعنی وضوء کے اندر کتنی چیزیں فرض ہیں، مگر یہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

فرض کے لغوی معنی تقدیر اور تعیین کے ہیں یعنی کسی چیز کی مقدار وغیرہ متعین کرنا، اصطلاح فقہاء میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو، یہ نہیں کہ جس کا نفسِ ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس لئے کہ بہت سی مستحب بلکہ مباح چیزیں ایسی ہیں جن کا نفسِ ثبوت دلیل قطعی سے ہے، جیسے وإذا حللتم فاصطادوا الآیۃ وغیرہ وغیرہ، یہاں پر تین بحثیں ہیں ۱ وضوء کا ماخذِ اشتقاق ۲ ابتداء مشروعیۃ ۳ سبب وجوب، وضوء مشتق ہے وضاءۃ سے، وضاءۃ کے معنی حسن و نظافت کے ہیں، اور شرعی معنی اس کے معلوم ہیں محتاج بیان نہیں۔

وضوء کی فرضیت کب ہوئی؟ جمہور کی رائے ہے کہ وضوء کی فرضیت نماز کے ساتھ ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اور کوئی نماز بغیر وضوء پڑھنا ثابت نہیں، نہ مکہ میں نہ مدینہ میں۔ البتہ ابن الجہم ایک عالم ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں وضوء کا درجہ سنت کا تھا، فرضیت بعد میں ہوئی۔ جب وضوء کی فرضیت عند الجمہور فرضیتِ صلوٰۃ کے ساتھ ہوئی تو اشکال ہوگا کہ آیت وضوء تو مدنی ہے، جب کہ نماز کی فرضیت مکہ میں قبل الہجرۃ ہو چکی تھی، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وضوء کی فرضیت تو اسی وقت ہو چکی تھی، باقی آیتِ وضوء کا نزول بعد میں صرف تاکید کے لئے ہوا ہے۔ فلا اشکال۔

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ وضوء کا سببِ وجوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول کی بنا پر اس کا سببِ وجوب قیام الی الصلوٰۃ بشرطِ الحدث ہے اور ظاہریہ کے نزدیک سببِ وجوب مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہے اسی لئے ان کے یہاں ہر نماز کے لئے وضوء کرنا ضروری ہے پہلے سے حدث ہو یا نہو، جمہور کی دلیل اس باب کی حدیثِ ثانی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء کا حکم حدث کے وقت ہے مطلقاً نہیں ہے۔

۱- عن ابی الملیح عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لایقبل اللہ الخ ابو الملیح اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں ابو الملیح کا نام عامر یا زید ہے ان کے والد کا نام اسامہ ہے لہٰذا اس حدیث کے راوی اسامہ ہوئے، اس حدیث میں دو جزء ہیں جزء اول کا تعلق صدقہ سے ہے، جزء ثانی کا نماز اور طہارت سے ہے، مصنفؒ کا مقصود جزء ثانی ہے۔

غُلُول بضم الغین ہے جس کے مشہور معنی مالِ غنیمت میں خیانت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استعمال مطلق خیانت میں بھی ہوتا ہے، قولِ اول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ مالِ غنیمت کے خیانت کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ غنیمت کی قید آپ نے مناسبت مقام کی وجہ سے لگائی ہے یعنی جس موقعہ پر آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو اس کا تقاضا یہی ہو کہ مالِ غنیمت کا حکم بیان کیا جائے۔ یا دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب مالِ غنیمت میں خیانت کرنا حرام ہے، جس میں آدمی کا خود اپنا حصہ بھی ہوتا ہے تو دوسرے کے مال میں خیانت کرنا بطریقِ اولیٰ حرام ہوگا، گویا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اثبات الحکم بطریق الاولویۃ کے لئے ہے۔

صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت کا شرط ہونا

قولہ ولا صلوٰۃ بغیر طہور الخ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے یعنی کوئی بھی نماز فرض ہو یا نفل وہ بغیر طہارت کے قبول نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت بھی داخل ہے یا نہیں، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں دونوں داخل ہیں، شعبی اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک دونوں داخل نہیں ہیں، اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ داخل ہے، سجدۂ تلاوت داخل نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحتِ صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور طہارت کی دو قسمیں ہیں، طہارت عن الحدث اور طہارت عن الخبث، لہٰذا دونوں قسم کی طہارت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا، طہارت عن الحدث میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ طہارت عن الخبث میں امام مالکؒ کا اختلاف مشہور ہے

ان کے نزدیک ثوبِ مصلی یا بدنِ مصلی کا نجاست سے پاک ہونا ایک قول میں سنت اور ایک قول میں واجب ہے شرط صحت نہیں ہے، پس یہ حدیث اس معاملہ میں جمہور کی حجت ہوسکتی ہے اور مالکیہ کے خلاف دلیل ۔ ولیوار من نبہ علی ذلک

قبول کے معنی کی تحقیق اور احادیث میں اس کا مختلف معنی میں استعمال

یہاں پر ایک چیز تحقیق طلب لفظِ قبول کے معنی حقیقی کیا ہیں؟ اور یہاں کیا مراد ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ شارب خمر کی نماز قبول نہیں ہوتی، حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے لایقبل اللہ صلوۃ حائض الا بخمار یعنی بالغہ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے قبول نہیں ہے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے بالاتفاق صحیح نہیں ہے جبکہ شارب خمر کی نماز بالاتفاق صحیح ہے حالانکہ عدمِ قبول دونوں حدیثوں میں مذکور ہے۔ جواب یہ ہے کہ قبول کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے ۱؎ کون الشئ بحیث یترتب علیہ الرضاء والثواب کسی فعل کا ایسا ہونا کہ جس پر خوشنودی اور ثواب مرتب ہو۔ ۲؎ کون الشئ مستجمعاً للشرائط والارکان کسی عمل کا تمام ارکان وشرائط کو جامع ہونا۔

اصحاب درس قبول بالمعنی الاول کو قبول اثابۃ اور قبول بالمعنی الثانی کو قبولِ اجابت سے تعبیر کرتے ہیں حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اول معنی قبول کے حقیقی ہیں اور ثانی معنی مجازی، قبول اثابۃ کا حاصل یہ ہے کہ ثواب اور انعام کا مستحق ہونا، اور قبول اجابت کا حاصل ہے صحت، لہٰذا قبول اثابت کی نفی کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل قابلِ ثواب وانعام نہیں، گو صحیح ہو جائے، اور قبول اجابت کی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عمل صحیح ہی نہیں ہے چہ جائیکہ قابلِ انعام ہو، اس حدیث میں ظاہر ہے کہ قبول سے قبولِ اثابت مراد نہیں ہے[۱] بلکہ قبول اجابت مراد ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر

---

[۱] اس لئے کہ قبول بالمعنی الاول یعنی قبولِ اثابت باعتبار مفہوم کے خاص ہے اور قبول بالمعنی الثانی یعنی قبول اجابت عام ہے۔ اور خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، البتہ اس کا برعکس ہے یعنی نفیٔ عام نفیٔ خاص کو مستلزم ہوتی ہے سو اگر حدیث میں معنی اول مراد لئے جائیں تو اس سے بدون طہارت کے عدم صحت صلوۃ مستفاد نہو گا جو خلافِ اجماع ہے لہٰذا حدیث میں معنی ثانی متعین ہیں جو کہ عام ہیں تو چونکہ عام کی نفی مستلزم ہوتی ہے خاص کی نفی کو تو اس لئے اس سے مستفاد ہوگا، کہ بدونِ طہارت کے نماز نہ صحیح ہوتی ہے اور نہ موجب ثواب۔ اس صورت میں ہر دو قبول کی نفی ہو جائے گی۔ اور یہی مقصود بھی ہے۔ ۔ قلت وہکذا اختارہ فی البذل وعکسہ فی درس ترمذی لکنہ کتب قبول الاصابۃ بالصاد لا بالثاء ۱۲

طہارت کے صحیح نہیں ہے، گو قبول کے یہ معنی مجازی ہیں مگر اجماع اس کا قرینہ ہے اور شارب خمر والی حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے کہ شارب خمر کی نماز چالیس روز تک قبول نہیں ہوتی گو صحیح ہوجاتی ہے، اور خمار والی حدیث میں قبول اجابت مراد ہے۔ غرضیکہ قبول تو دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن کسی ایک معنی کی تعیین قرائن پر موقوف ہوگی جس معنی کا قرینہ ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

مسئلۂ فاقد الطہورین

یہاں پر ایک مسئلہ اور بیان کیا جاتا ہے جس کا نام ہے مسئلۂ فاقد الطہورین یعنی اگر کسی شخص کے پاس پاک پانی اور پاک مٹی دونوں نہوں تو اب وہ کیا کرے؟ اسی حالت میں نماز پڑھے یا نہ پڑھے، مسئلہ بہت مشہور ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عدمِ اہلیت کی وجہ سے ایسے شخص سے نماز ساقط ہوجائے گی، اور جب اداء ساقط تو قضاء کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء تو فرع ہے وجوب اداء کی۔ اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے اور حدیث میں ہے اِذَا امرتکم بشیٔ فافعلوا منہ ما استطعتم کہ جب میں تمہیں کسی کام کا حکم کروں تو حسبِ استطاعت اس کو بجالاؤ اور یہاں اس شخص میں بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی نماز اداء کرے اور بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے جس کی اس میں استطاعت ہے، یعنی فی الحال اس سے زائد پر قادر نہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہوجائے گی، اور بعد میں قضاء کی حاجت نہیں شافعیہ میں سے مزنی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو امام نوویؒ نے از روئے دلیل قوی قرار دیا ہے، احناف کے یہاں اس کے برعکس ہے یعنی فی الحال عدمِ اہلیت کی وجہ سے نہ پڑھے اور حصولِ طہارت کے بعد جب اہلیت ہوجائے تو قضاء ضروری ہے۔

سو حاصل یہ ہوا کہ امام مالک کے یہاں نہ اداء ہے نہ قضاء، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اداء اور قضاء دونوں واجب ہیں امام احمدؒ کے نزدیک صرف اداء دون القضاء، اور حنفیہ کے یہاں صرف قضاء دون الاداء، ان مذاہبِ اربعہ کو ہمارے استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے نظم فرمادیا ہے۔ ؎

مالک بھی شافعی بھی ہیں احمد بھی اور ہم
لا لا، نعم نعم، ونعم لا، ولا نعم

اس شعر میں حرف اول کا تعلق اداء سے ہے اور ثانی کا قضاء سے، اب لا لا کے معنی ہوئے

لاداء ولاقضاء، اور نعم نعم کا مطلب ہوا علیہ الاداء والقضاء۔

بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا حکم

جاننا چاہیئے کہ امام نووی فرماتے ہیں کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھنا حرام ہے فرض اور نفل کا کوئی فرق نہیں ہے، اگر کوئی شخص جان کر بلا طہارت نماز پڑھے تو وہ کہتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک پڑھنے والا گنہگار ہوگا لیکن اس کی تکفیر نہیں کی جاتے گی اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں وہ کافر ہوجائے گا، لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تکفیر کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ بطور استخفاف ایسا کرے یعنی نماز کو حقیر جان کر یا حکم شرعی کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے اور اگر سستی اور کاہلی یا شرم وحیاء کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ سفر وغیرہ میں غسل جنابت میں اس کی نوبت آجاتی ہے تو اس صورت میں کفر لازم نہیں آئے گا۔

نیز جاننا چاہیئے کہ ہمارا جو مذہب اوپر گذرا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تشبہ بالمصلین اختیار کرے، مزید تفصیل کتبِ فقہ سے معلوم کیجائے یہ شامی یا درمختار کا سبق نہیں ہے۔

حدیث الباب اور ایک جزئیہ فقہیہ میں تعارض کا جواب

حدیث کے جزء اوّل لایقبل اللہ صدقۃ من غلول کے ذیل میں حضرتؒ نے بذل میں ایک فقہی مسئلہ جزئیہ بیان فرمایا ہے اس لئے کہ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے مسئلہ فقہیہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے لیا ہوا موجود ہو اور اس مال کو مالک یا اس کے ورثہ تک پہنچانا ممکن نہو تو فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مال کا تصدق واجب ہے نہ خود استعمال کرے نہ ضائع کرے بلکہ اس کو صدقہ کردے اور حدیث یہ کہہ رہی ہے کہ مال حرام کا صدقہ اللہ کے یہاں قبول نہیں لہذا اس سے بچنا چاہیئے اس کا ایک جواب یہ ہوسکتا ہے کہ حدیث میں ایسے مال حرام کا ذکر نہیں جس کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہو، یہ ایک نادری صورت ہے نوادر مستثنیٰ ہوا کرتے ہیں فلا اشکال یا یوں کہا جائے کہ حدیث میں ممانعت اپنی جانب سے صدقہ کرنے کی ہے اور فقہاء کی غرض یہ نہیں ہے کہ تحصیلِ اجر وثواب کے لئے اپنی جانب سے صدقہ کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے بغیر حصولِ اجر وثواب کی نیت کے۔

۲- عن ابی ہریرۃؓ ...... اذا احدث حتی یتوضأ الخ یعنی آدمی کی نماز صحیح نہیں ہوتی جب اس کو حدث لاحق ہوجائے جب تک کہ وضو نہ کرے، اس حدیث کے عموم میں دو صورتیں داخل ہیں

ایک یہ نماز شروع کرنے سے پہلے حالتِ حدث ہو دوسرے یہ کہ نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے ہر دو صورت کا حکم یکساں ہے کہ وضوء کیجائے نیز یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ابتداء اور بناء دونوں کو شامل ہے اور مسئلۃ البناء مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں حنفیہ قائل ہیں، نیز اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ وضوء لکل صلوٰۃ واجب نہیں ہے کما ہو مسلک الجمہور۔

حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ کی تفسیر ہے۔ یعنی آیت میں اگرچہ حدث کا ذکر نہیں ہے بلکہ عند القیام الی الصلوٰۃ وضوء کا ذکر ہے، لیکن یہ حدیث آیتِ کریمہ کی مراد بیان کر رہی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضوء کا حکم حدث کے وقت ہے ویسے نہیں، احقر کہتا ہے یہ حدیث تو اس معنی میں صریح ہے ہی جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے، باقی باب کی پہلی حدیث لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طھور سے بھی یہ بات مستفاد ہو سکتی ہے اسلئے کہ تحصیلِ طہارت کا حکم مشعر ہے وجودِ حدث کو ورنہ اگر پہلے سے حدث نہ ہو تو اس وقت طہارت حاصل کرنا تحصیلِ حاصل ہے

۳۔ عن علیؓ قال قال مفتاح الصلوٰۃ الطھور اس حدیث میں تین جملے ہیں پہلے میں طہارت کا ذکر ہے دوسرے میں تکبیر تحریمہ کا، تیسرے میں تسلیم صلوٰۃ کا، مگر مقصود عند المصنفؒ صرف پہلا جزء ہے، اس جملہ میں تشبیہ و استعارہ کو استعمال کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ حدث کو قفل کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اس کی ضد یعنی طہارت کو مفتاح کے ساتھ گویا حدث آدمی کے حق میں دخول فی الصلوٰۃ کے لئے اس طرح مانع ہے جس طرح مکان میں داخل ہونے سے قفل مانع ہوتا ہے، اور جس طرح مقفل مکان میں بغیر مفتاح کے داخل ہونا ممکن نہیں اسی طرح نماز میں بغیر طہارت کے داخل ہونا صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ نیّت فی الوضوء

نیز اس حدیث سے علماء احناف نے ایک اور اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ انما الاعمال بالنیات کے پیشِ نظر نیت کو وضوء میں فرض قرار دیتے ہیں اور احناف اس سے متفق نہیں ہیں، احناف کہتے ہیں وضوء میں دو حیثیتیں ہیں، ایک عبادت ہونے کی اور ایک جوازِ صلوٰۃ کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت سے، بقاعدۂ انما الاعمال بالنیات نیت ضروری ہے، اور مفتاح الصلوٰۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا بغیر نیت کے جو وضوء کی جائے گی وہ مفتاح الصلوٰۃ تو ہوگی مگر موجبِ ثواب اور عبادت نہ ہوگی، لہٰذا احناف کا عمل ہر دو حدیث کے مطابق ہوا، کسی ایک حدیث کا اہمال لازم نہیں آیا۔

حدیث کی توضیح وتشریح

قولہ وتحریمہا التکبیر[1] ضمیر راجع ہے صلوٰۃ کی طرف اور تحریم کی اضافت صلوٰۃ کی طرف ادنیٰ ملابستہ کی وجہ سے ہے، ورنہ دراصل تحریم کا تعلق صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ ان افعال سے ہے جو خارجِ صلوٰۃ میں مباح ہیں اور نماز میں آکر حرام ہوجاتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جو امور نماز کی حالت میں حرام ہیں ان کی تحریم کا سبب تکبیر ہے۔ اس تحریم کا اصل سبب تو دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ کا تحقق تکبیر سے ہوتا ہے اس لئے تحریم کی اضافت تکبیر کی طرف کی گئی یہ تو الفاظ حدیث اور ترکیب عبارت کے لحاظ سے تشریح ہے، اور مقصود متکلم کے لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس کی مراد یہ ہے دخول فی الصلوٰۃ کا ذریعہ صرف تکبیر ہے۔ اسی کے ذریعہ آدمی نماز میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس کلام میں مُسبّب کا استعارہ سبب کے لئے کیا گیا ہے مُسبّب یعنی تحریم بول کر، سبب یعنی دخول فی الصلاۃ مراد لیا ہے۔ وہذا غایۃ توضیح لہذا المقام وما اردتُ بہ الا التسہیل واللہ سبحانہ وتعالیٰ ولی التوفیق

دوسرا قول اس جملہ کی تشریح میں یہ ہے کہ تحریم بمعنی احرام، اور احرام کے معنی دخول فی حرمت الصلوٰۃ۔ اس صورت میں عبارت میں کوئی مجاز یا استعارہ ماننے کی ضرورت نہیں اور مطلب بالکل واضح ہے یعنی نماز کی حرمت میں داخل ہونے کا طریقہ تکبیر ہے تکبیر کے ذریعہ آدمی حرمت صلوٰۃ میں داخل ہوسکتا ہے، یہ فقرہ دراصل جوامع الکلم میں سے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فصاحت وبلاغت کا جو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا یہ اس کا نمونہ ہے، علیٰ ہذا القیاس اگلے جملہ وتحلیلہا التسلیم کی تشریح ہے۔ یہاں بھی استعارہ مسبب کا سبب کے لئے کیا گیا ہے، خروج عن الصلوٰۃ سبب تحلیل ہے اور تحلیل اس کا مسبب ہے، سو یہاں بھی مسبب یعنی تحلیل بول کر سبب یعنی خروج عن الصلوٰۃ مراد لیا گیا ہے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ صرف تسلیم ہے

تحریمہ میں دو مسئلے اختلافی

تحریمہا التکبیر میں دو مسئلے ہیں، ایک تحریمہ کا حکم، دوسرے ہل یجوز الافتتاح بغیر التکبیر؟ یعنی اللہ اکبر کے علاوہ کسی اور ذکر کے ذریعہ بھی نماز شروع کرسکتے ہیں یا نہیں؟

سو جاننا چاہئے کہ اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تحریمہ فرض ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف ہورہا ہے کہ رکن کا درجہ ہے یا شرط کا۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو رکن ہے، اور امام طحاوی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ اور حنفیہ کے یہاں تحریمہ شرط ہے، رکن اور شرط کا فرق، ظاہر ہے کہ رکن داخلی چیز

---

[1] تحریمہا التکبیر جو افعال فی حال الصلوٰۃ حرام ہیں انکی تحریم کا سبب دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ موقوف ہے تکبیر پر اسلئے تحریم کی نسبت تکبیر ہی کیطرف کردی گئی وہکذا قولہ وتحلیلہا التسلیم تو گویا حدیث میں تحریم جو کہ مسبب ہے بول کر سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے ۲

ہوتی ہے اور شرط خارجی. حنفیہ کی دلیل آیت کریمہ وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰی ہے. طریق استدلال آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کہ فاء تعقیب کے لئے ہوتی ہے، اور آیت میں ذکر اسم رب سے مراد تحریمہ ہے تو معلوم ہوا کہ ذکر اسم رب یعنی تحریمہ کے بعد نماز شروع ہوتی ہے، لہذا تحریمہ نماز سے خارج شئ ہوئی. اور تیسرا قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف سنت ہے. لہذا دخول فی الصلوۃ بغیر تکبیر کے صرف نیت سے بھی ہو سکتا ہے، اس کے قائل زہری اوزاعی، ابن عُلَیَّۃ اور ابوبکر اصم ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ افتتاح صلوۃ بغیر تکبیر کے صحیح ہے یا نہیں سو اس میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ کا تحقق بغیر تکبیر کے نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک ہر ایسے لفظ اور ذکر سے نماز کا شروع کرنا جائز ہے، جو خالص باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے دعاء کے معنی اس میں نہ پائے جاتے ہوں، لہذا اللہ اجل، اللہ اعظم، یا الرحمن اجل، یا لا الہ لا اللہ، سبحان اللہ وغیرہ الفاظ سے نماز شروع کرنا جائز ہے، دلیل ابھی اوپر گذری ہے وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰی معلوم ہوا مطلق ذکر اس کے لئے کافی ہے. نیز تکبیر کے معنی تعظیم کے آتے ہیں جیسے وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ الآیۃ فَلَمَّا رَأَیْنَهٗ اَکْبَرْنَهٗ الآیۃ ای عَظَّمْنَهٗ پس مطلق ذکر اسم رب تو فرض ہوا، اور خاص تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث بالا کی روشنی میں جو کہ اخبارِ احاد سے ہے واجب ہے، اور غیر تکبیر سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے سو جس چیز کا ثبوت دلیلِ قطعی سے ہے یعنی مطلق ذکر صرف اسی کو فرض کہا جائے گا، اور جس چیز کا ثبوت اخبار احاد سے ہے یعنی تکبیر اس کو واجب قرار دیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا پھر آپس میں اختلاف یہ ہو رہا کہ تکبیر کا مصداق کیا کیا الفاظ ہیں، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر کا مصداق صرف لفظ اللہ اکبر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر یعنی معرف باللام اور غیر معرف باللام دونوں ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مصداق چار لفظ ہیں اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ کبیر، اللہ الکبیر، وہ یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اسماء اور صفات میں افعل اور فعیل کا فرق نہیں ہے بلکہ وہاں پر افعل بھی فعیل کے معنی میں ہے۔

تسلیم میں دو اختلاف ہیں

دوسرا مسئلہ تحلیلها التسلیم میں ہے وہ یہ کہ تسلیم کا حکم کیا ہے؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں جس طرح تکبیر تحریمہ فرض ہے اسی طرح تسلیم بھی فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں تسلیم واجب کا درجہ ہے فرض نہیں ہے جمہور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ تعریفُ الجانبَیْن یُفیدُ الحصرَ کہ مسند مسند الیہ جب دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتے ہیں تحلیلها التسلیم میں بھی مسند مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں، لہذا مطلب یہ ہوا

کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ تسلیم میں منحصر ہے یعنی بغیر اس کے نماز سے باہر آنا درست نہیں ہے نیز وہ کہتے ہیں کہ جس طرح تحریمہا التکبیر سے تکبیر کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اسی طرح تحلیلہا التسلیم سے تسلیم کی فرضیت کیوں نہیں مانتے ہماری طرف سے اصولی جواب یہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی رہا مسئلہ تحریمہ کا سو اس کی فرضیت ہم اس حدیث سے ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ آیت کریمہ سے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہونے کا علاوہ ابن عقیل راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جن کے بارے میں کلام مشہور ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ خود راوی حدیث یعنی حضرت علیؓ کا مذہب یہ نہیں ہے، وہ بھی تسلیم کو غیر فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے حضرت علیؓ سے مروی ہے اذا رفع رأسہ من اٰخر السجدۃ فقد تمت صلوتہ

ہماری ایک مشہور دلیل وہ ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مرفوعاً نقل فرماتے ہیں کہ اذا قلت ھٰذا او فعلت ھٰذا فقد قضیت ما علیک اخرجہ احمد فی مسندہٖ اس حدیث سے حنفیہ کا طریقِ استدلال ظاہر ہے جس کو آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں وہ اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ اذا قلت ھٰذا حدیث میں یہ زیادتی ابن مسعود کی جانب سے مُدرَج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اِدراج خلافِ اصل ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو امر غیر مدرک بالرأی میں صحابی کا قول مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

پھر جمہور کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تسلیمتین فرض ہیں یا تسلیمۂ واحدہ، امام شافعیؒ کے یہاں تسلیمۂ اولیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے اور مشہور امام احمدؒ سے یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں، اور ہمارے یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب وقیل الاول واجب والثانی سنۃ امام مالکؒ سرے سے تسلیمتین کے قائل ہی نہیں ہیں صرف تسلیمۂ واحدہ کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں صرف ایک سلام تلقاء وجہہ مائلاً الی الیمین فرض ہے البتہ مقتدی کے لئے ان کے یہاں ایک صورت میں دو اور ایک صورت میں تین سلام ہیں، پہلا سلام دائیں طرف، دوسرا تلقاء وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب اگر بائیں طرف کوئی مصلی ہو ورنہ نہیں۔

یہاں پر تکبیر تحریمہ اور تسلیم کی بحث قبل از وقت آگئی، اس کا تعلق کتاب الصلوۃ سے ہے مگر چونکہ حدیث میں یہ مسئلہ موجود تھا اس لئے بیان کر دیا گیا، اب جب اصل مقام پر آئے گا تو بیان کرنا نہیں پڑے گا۔

عن سفیان حضرت سہارنپوری کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سفیان ثوری ہیں اور صاحب غایۃ المقصود

نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ثوری ہیں یا ابن عیینہ ابن عقیل یہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب ہیں، ان کے بارے میں کلام مشہور ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے محمد بن الحنفیۃ یہ محمد بن علی ہیں اور حنفیہ ان کی والدہ ہیں جن کا نام خولہ ہے قبیلۂ بنو حنیفہ سے ہیں، بنو حنیفہ یمامہ کا ایک قبیلہ ہے، حضرت صدیق اکبرؓ نے فتنۂ ارتداد کی وجہ سے اہل یمامہ سے جو قتال کیا تھا اور پھر یمامہ کو فتح کیا تھا، اس میں یہ حنفیہ یعنی قبیلۂ بنو حنیفہ کی ایک عورت قید ہو کر آئی تھیں، صدیق اکبرؓ نے یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ہبہ کردی تھیں، پھر ان سے یہ صاحبزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے تھے، حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے لڑکا پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ اس پر حضور نے ان کو اجازت دے دی تھی، چنانچہ ان کا نام محمد ہے جیسا کہ سند میں تصریح ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے، رضی اللہ تعالیٰ عنہ

(۴۷) بَابُ الرَّجُلِ يُجَدِّدُ الْوُضُوءَ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ظاہر ہے یعنی تجدید وضوء، ہر نماز کو تازہ وضوء سے پڑھنا، اس باب کا مقابل آگے چل کر ذرا فاصلہ سے ابواب المسح علی الخفین کے بعد متصلاً آرہا ہے جس کے الفاظ ہیں باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد بعض علماء کے نزدیک تو تجدید وضوء یعنی ہر نماز کے لئے مستقلاً وضوء کرنا فرض ہے جیسا کہ وہاں آئے گا، جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں تجدید وضوء صرف مستحب ہے۔

لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے اس میں کچھ تفصیل ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید میں چار قول ہیں، ایک یہ کہ تجدید اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضوء اول سے کوئی نماز پڑھی ہو فرض یا نفل، دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو، تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء اول سے کوئی ایسا عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں جیسے مسّ مصحف اور سجدۂ تلاوت وغیرہ، چوتھا قول یہ ہے کہ تخلل بالزمان ہو یعنی پہلی وضوء اور دوسری وضوء کے درمیان زمانہ حائل ہو کچھ فصل ہو چکا ہو، ایک وضوء کے بعد فوراً دوسری وضوء کرنا بیکار ہے نیز انھوں نے لکھا ہے کہ غسل کی تجدید مستحب نہیں ہے اور تیمم میں دونوں روایتیں لکھی ہیں، اصح یہ ہے کہ اس کی تجدید مستحب نہیں ہے،

اور حنفیہ کے یہاں تجدیدِ وضوء کا استحباب اس صورت میں ہے کہ یا تو اختلافِ مجلس ہو یا توسط العبادت بین الوضوئین ہو، یعنی پہلی وضوء سے کوئی عبادت کرچکا ہو. حدیث الباب کا مضمون باب السواک کی حدیث کے ضمن میں آچکا ہے دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

فائدہ: مسلم شریف کی ایک روایت میں کتاب الطہارت میں حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ہر روز ایک بار مختصر سے پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے،

توضیح السند قولہ ح وحدثنا مسدد الخ مصنفؒ کے دو استاذ ہیں پہلی سند میں محمد بن یحییٰ، دوسری میں مسدد، اور پہلی سند میں شیخ الشیخ عبداللہ بن یزید ہیں اور دوسری میں عیسیٰ بن یونس، پھر دونوں یعنی عبداللہ بن یزید اور عیسیٰ بن یونس روایت کرتے ہیں عبدالرحمٰن بن زیاد سے، لہٰذا عبدالرحمٰن ملتقی السندین ہوئے دونوں سندیں اس پر آکر مل گئیں، عن غطیف بعضوں نے بجائے غطیف کے ابوغطیف کہا ہے، یہ راوی مجہول ہیں، لہٰذا حدیث میں اس راوی کی وجہ سے ضعف آگیا۔

باب ما ینجّس الماءَ

طہارتِ ماء و نجاستِ ماء میں ائمہ کے مذاہب اب یہاں اسٹیشن آگیا، یہاں سے احکام المیاہ شروع ہو رہے ہیں،

نجاست و طہارتِ ماء کے مسائل یعنی پانی کب ناپاک ہوتا ہے اور کب نہیں، ؟ کونسا ہوتا ہے اور کونسا نہیں؟ ما قبل سے اس کا ربط ظاہر ہے کہ مصنفؒ نے شروع میں فرضیتِ وضوء کو بیان کیا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وضوء فرض ہے تو اب وضوء کے لئے پانی درکار ہے، اس لئے اب یہاں سے پاک اور ناپاک کا فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس پانی سے وضوء کی جاسکتی ہے، اور کس پانی سے نہیں

یہ مسئلہ معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے، اس میں بڑی طویل طویل بحثیں کی جاتی ہیں مولانا عبدالحیؒ نے طہارتِ ماء اور نجاستِ ماء کے اندر پندرہ قول لکھے ہیں، لیکن مشہور ان میں سے چار مذہب ہیں جن کو ہم بیان کریں گے، پہلا مذہب ظاہریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر وقوعِ نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اجزاءِ نجاست کا اجزاءِ ماء پر غلبہ نہ ہو جائے، ظاہریہ کا یہ مسلک

مولانا عبد الحیؒ اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے اور حاشیۂ کوکب میں بھی ہے، دوسرا مذہب اس میں مالکیہ کا ہے جو ظاہریہ کے مسلک کے زیادہ قریب ہے وہ یہ کہ ماء قلیل یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک پانی کے اوصافِ ثلثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہو، پانی کے اوصاف ثلثہ مشہور ہیں طعم، ریح، لون، جمہور اور باقی ائمہ ثلثہ فرق بین القلیل والکثیر کے قائل ہیں کہ قلیل وقوع نجاست سے فوراً ناپاک ہوجاتا ہے۔ البتہ کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کوئی سا ایک وصف نہ بدلے۔ پھر ان ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں، کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور حنفیہ ایک طرف۔ شافعیہ کے یہاں اس کا مدار قلتین پر ہے جو پانی بقدر قلتین یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے اور قلتین سے کم ہو وہ قلیل ہے، اس پر شافعیہ وحنابلہ دونوں متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں قلت وکثرت کے معیار میں تین قول ہیں، اول تحریک ثانی مساحۃ ثالث ظنِ مبتلیٰ بہ۔ اول کا مطلب یہ ہے کہ جو حوض اتنا بڑا ہو کہ اگر اس کی ایک جانب کے پانی کو حرکت دیجائے توجانبِ آخر فوراً متحرک ہوجائے تو قلیل ہے اور اگر فوراً متحرک نہو تو وہ کثیر ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرکت سے مراد حرکت بالوضوء ہے یا حرکت بالغسل دونوں قول ہیں، قولِ ثانی یعنی مساحۃ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں پیمائش کا اعتبار ہے، جو حوض یا یہ کہیئے کہ جو پانی اپنے پھیلاؤ میں عشر فی عشر یعنی دہ در دہ ہو وہ کثیر ہے، اور جو اس سے کم ہو وہ قلیل ہے، مساحۃ والے قول میں ہمارے یہاں اور بھی اقوال ہیں، قول ثالث یہ ہے کہ اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے معتبر ہے، اگر مبتلیٰ بہ کا گمان اس حوض کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی ایک جانب کی نجاست کا اثر دوسری جانب پہنچ جاتا ہے تب تو وہ قلیل ہے، اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ دوسرے کنارہ تک اس کا اثر نہیں پہنچتا ہے تو وہ کثیر ہے۔

اب جاننا چاہئے کہ یہاں پر مصنفؒ نے یکے بعد دیگرے دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں حدیث القلتین اور دوسرے باب میں حدیثِ بئر بضاعہ ذکر فرمائی، پہلا باب گویا شافعیہ اور حنابلہ کا مستدل ہے اور آگے ایک باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرا باب جو آرہا ہے اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مسلکِ حنفیہ کی تائید ہورہی ہے، مصنفؒ کی غرض خواہ مسلکِ حنفیہ کی تائید نہو لیکن فی الواقع وہ حنفیہ کے حق میں ہے جیسا کہ وہاں پہنچ کر معلوم ہوجائے گا۔

۱۔ عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ قال سُئل الخ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر نوبت بنوبت اور یکے بعد دیگرے

درندے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے جاتے ہیں اس سے مراد وہ پانی ہے جو فلاۃ یعنی جنگلات میں غاروں کے اندر جمع ہو جاتا ہے چنانچہ ایک روایت میں فی الفلاۃ کی تصریح ہے، یہ پانی دواب کے پینے کی وجہ سے سؤر سباع ہوا تو گویا سوال سؤرِ سباع کے بارے میں ہے کہ وہ پاک ہے یا ناپاک اس کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم زیادہ تر جہاد کے اسفار میں رہتے تھے، تو ان کو اس قسم کے پانیوں سے واسطہ پڑتا رہتا تھا اسی لئے یہ سوال کیا گیا، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ یعنی جس پانی کے بارے میں آپ سوال کر رہے ہیں اس کو دیکھا جائے قلتین کے بقدر ہے یا نہیں، اگر قلتین سے کم ہے تب تو سمجھئے کہ وہ ناپاک ہے، اور اگر وہ قلتین ہے تو پاک ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ قلتین ہے تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوا اور اس سے کم ہے تو قلیل ہے ناپاک ہو گیا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حدیث القلتین حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہے، لہٰذا اس کے جوابات سنیئے۔

حدیث القلتین میں سنداً و متناً اضطراب

اس حدیث میں سند اور متن دونوں طرح کا اضطراب ہے پہلے اضطراب فی السند کو سمجھیئے اس حدیث کو مصنفؒ نے تین طرق سے بیان کیا ہے، اور ہر طریق میں اضطراب ہے۔

طریق اول ولید بن کثیر کا ہے، اس میں اضطراب کی تشریح یہ ہے کہ اولاً تو رواۃ کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ولید کے شیخ کون ہیں بعض نے کہا محمد بن جعفر بن الزبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر بیان کیا اسی طرح ولید کے شیخ الشیخ میں اضطراب ہے بعض نے عبید اللہ بن عبد اللہ ذکر کیا ہے، اور بعض نے عبد اللہ بن عبد اللہ لیکن مصنفؒ نے ولید کے شیخ الشیخ کے اضطراب کو بیان نہیں کیا ہے یہ طریق اول کا اضطراب ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ اضطراب کا کیا جواب دیتے ہیں، سو اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت نے دفع اضطراب کے لئے طریق ترجیح کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں امام ابوداؤدؒ اور ابو حاتم رازی ہیں، چنانچہ خود کتاب میں ہے مصنفؒ کہتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہے یعنی محمد بن جعفر بن الزبیر غیر صحیح ہے اور ایک جماعت نے دفع تعارض کے لئے طریق جمع کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں سے دار قطنی بیہقی ہیں اور ان ہی کا اتباع حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ روایت دونوں سے ہے، محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی اور محمد بن عباد ابن جعفر سے بھی، پھر آگے چل کر ولید کے شیخ الشیخ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر تو روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ سے، اور محمد بن عباد روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد اللہ سے، یعنی دونوں سے روایت کرنا ثابت اور محفوظ ہے، اور جب یہ اختلاف ثابت اور محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اضطراب نہیں ہے، اضطراب کا تو مطلب یہ ہے کہ روایت فی الواقع کسی ایک سے مروی ہو، لیکن بعض رواۃ کچھ کہتے

ہوں اور بعض کچھ، اور جب فی الواقع دونوں سے روایت مان لی، تو دونوں طریق ثابت و محفوظ ہوئے پھر اضطراب کہاں ہوا۔

ہماری طرف سے جواب الجواب یہ ہوگا کہ آپ حضرات میں تو دفع اضطراب ہی میں اضطراب ہوگیا۔ بعض طریق جمع کو اختیار کر رہے ہیں اور بعض طریق ترجیح کو، اب کس کی بات کو صحیح تسلیم کیا جائے۔ لہٰذا تشفی نہیں ہوتی سند کا اضطراب علی حالہ قائم رہا، نیز حافظ نے یہ بھی کہا کہ محمد بن جعفر بن الزبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں ثقہ ہیں۔ پس یہ انتقال من ثقۃ الی ثقۃ ہے جو کچھ مضر نہیں ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کا ثقہ ہونا الگ بات ہے ہمارا مقصد تو رُواۃ کا اختلاف بیان کرنا ہے کہ بعض رواۃ اس طرح کہہ رہے ہیں اور بعض رواۃ اس طرح، اور یہ صورتِ حال عدم ضبط پر دلالت کرتی ہے، اسی سے سند میں ضعف پیدا ہوجاتا ہے۔

اس حدیث کا طریقِ ثانی محمد بن اسحاق کا ہے، یہ بھی اس حدیث کو ولید کی طرح محمد بن جعفر سے روایت کرتے ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ یہاں پر تو سند اسی طرح ہے جو مذکور ہے، اور مصنف نے اس طریق میں کوئی اختلافِ سند بیان نہیں کیا لیکن ہمیں معلوم ہے کہ اس میں بھی اختلاف و اضطراب ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں اس طرح ہے عن محمد بن اسحق عن الزھری عن عبید اللہ عن ابی ھریرۃ اور ایک طریق میں ہے عن محمد بن اسحق عن الزھری عن سالم عن ابیہ دیکھیے یہ اختلاف و اضطراب فی السند پایا جارہا ہے۔ نیز محمد بن اسحق راوی متکلم فیہ ہے۔

اس حدیث کا طریقِ ثالث عاصم بن المنذر کا ہے جیسا کہ کتاب میں موجود ہے، عاصم سے روایت کرنیوالے دو ہیں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید، حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوعاً نقل کیا اور حماد بن زید اس کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایتِ موقوفہ صحیح ہے، اب سند کے تینوں طریق میں اضطراب معلوم ہوگیا،

دوسرا اضطراب اس حدیث میں باعتبار متن کے ہے، وہ اس طرح ہے کہ حدیث الباب میں تو ہے۔ قلتین اور ایک روایت میں ہے قدر قلتین او ثلاثٍ اور ایک روایت میں ہے اذا بلغ الماء قُلّۃ اور ایک روایت میں ہے اربعین قُلّۃ یہ اضطراب فی المتن ہوا، جب یہ صورتحال ہے تو استدلال کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔

حدیث القُلّتین کے جوابات

حدیث القلتین کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ مسلک الاضطراب[1]. ایک جواب یہی ہے کہ اس میں سنداً و متناً اضطراب ہے جیسا کہ ابھی تفصیل سے معلوم ہوا۔

۲۔ مسلک التضعیف، چنانچہ ایک بڑی جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے جیسے ابن عبد البرؒ، ابن العربیؒ، علی بن المدینی، امام غزالیؒ اور اسی طرح ابن دقیق العیدؒ اور ابن تیمیہؒ نے، علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العیدؒ نے کتاب الامام میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے ہر ایک کی الگ الگ چھان بین کی ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، ویسے یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن اربعہ میں ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان اور مسند احمد میں بھی ہے، امام ترمذیؒ نے خلافِ عادت اس حدیث پر کوئی حکم صحت یا حسن کا نہیں لگایا ہے۔

۳۔ مسلک الاجمال یعنی اس حدیث میں اجمال ہے اور حدیثِ مجمل سے استدلال صحیح نہیں، یہ جواب امام طحاویؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ قلہ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کے معنی قامۃِ رجل، راسِ جبل، ہر بلند چیز اور اونٹ کا کوہان کے بھی آتے ہیں، نیز قُلّہ جرہ یعنی گھڑے اور مٹکے کو بھی کہتے ہیں، اور پھر مٹکے بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے اور بڑے وہ کہتے ہیں کہ یہاں قُلّہ جرہ کے معنی میں ہے اور اس سے مراد جرۂ کبیرہ ہے، جس کی مقدار ان کے یہاں ڈھائی سو اور ایک قول کی بنا پر تین سو رطل ہے اور قلتین کی مجموعی مقدار پانچ سو یا چھ سو رطل ہے، ہم نے کہا کہ قُلّہ تو سب طرح کا ہوتا ہے چھوٹا بھی بڑا بھی، انھوں نے کہا کہ مقام ہجر کا قلہ مراد ہے جو عرب میں مشہور ہے، چنانچہ ایک روایت میں قِلال ہجر کی تصریح ہے جیسا کہ ابن عدی کی کتاب الکامل میں ہے، علامہ زیلعیؒ نے جواب دیا کہ اس کی سند میں مغیرۃ بن سقلاب ہے جو منکر الحدیث ہے۔

۴۔ مسلک التاویل یعنی یہ حدیث ماؤل ہے حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، بلکہ لم یحمل الخبث کے معنی ہیں کہ ماءِ قلیل چاہے دو قُلّوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا، اس کو برداشت نہیں کر پاتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور اس میں قلتین کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ مراد ہر قلیل پانی ہے، یہ جواب صاحبِ ہدایہ نے اختیار کیا ہے وہ کہنے لگے کہ صاحب ہدایہ تو حنفی ہیں وہ تو کہیں گے ہی، ہم نے کہا کہ علامہ طیبیؒ جو شافعی ہیں اور مشہور شارحِ مشکوٰۃ ہیں انھوں نے

---

[1] ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے درس ترمذی میں حدیث قلتین پر کلام کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم اس حدیث کے جو جوابات دیں گے ان میں سے ہر جواب کو مسلک کے ساتھ تعبیر کریں گے۔ مثلاً مسلک الاضطراب۔ مسلک الاجمال وغیرہ چنانچہ ان ہی کے اتباع میں ہم نے بھی یہی طرز اختیار کیا۔ یغفر اللہ لنا ولہم۔

بھی اس معنی کا احتمال لکھا ہے۔

۵۔ مسلک المعارضۃ بالروایات الصحیحۃ، یعنی ہم اس حدیث کے مقابلے میں صحیح اور قوی روایات اس کے خلاف پیش کرتے ہیں، جن کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ۱ ایک حدیث المستیقظ من النوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب آدمی سو کر اٹھے تو پانی کے برتن میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے اس میں ہاتھ ڈالنے کی ممانعت مطلقاً کی گئی ہے خواہ اس پانی کی مقدار قلتین ہو یا کم زائد گھروں کے اندر برتنوں میں قلتین بلکہ اس سے بھی زائد پانی اس زمانے میں جمع رہتا تھا اس کے باوجود یہ حکم دیا جا رہا ہے، قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ ۲ نیز ایک صحیح روایت میں ہے جو آگے ابوداؤد میں بھی تیسرے باب میں آرہی ہے لا یبولن احدکم فی الماء الدائم یہ حدیث صحیحین بلکہ جملہ صحاح ستہ کی ہے، اس حدیث میں ماء راکد میں خواہ وہ قلتین سے کم ہو یا زائد مطلقاً پیشاب کرنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اگر قلتین کا حکم مادون القلتین سے مختلف ہوتا تو اس کی طرف ضرور اشارہ ہونا چاہئے تھا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہوں۔

۶۔ مسلک الالزام باہمال بعض الحدیث۔ یہ حدیث دراصل سؤر سباع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ شروع باب میں ہم کہہ چکے ہیں اور اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ سور سباع ناپاک ہو حالانکہ شافعیہ اس کی ناپاکی کے قائل نہیں ہیں، لہٰذا حدیث کے جزئین میں سے ایک کا اعمال اور دوسرے کا اہمال لازم آیا۔

۷۔ مسلک مخالفۃ الاجماع، یعنی یہ حدیث ایک لحاظ سے اجماع کے خلاف ہے تشریح اس کی یہ ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے کہ ایک حبشی بئر زمزم میں گر کر مر گیا تھا تو اس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ابن عباسؓ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پورا پانی نکالا جائے اس وقت وہاں پر دوسرے صحابۂ کرام بھی موجود تھے، کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اور یہ ظاہر ہے کہ بئر زمزم کا پانی قلتین سے زائد ہی ہوگا پھر بھی ناپاک ہوگیا معلوم ہوا کہ قلتین بھی قلیل ہے۔ کثیر نہیں ہے۔

شافعیہ کی طرف سے کسی نے جواب دیا کہ ہوسکتا ہے کہ نزحِ بئر کا حکم خروجِ دم کی وجہ سے دیا گیا ہو یعنی اس حبشی کے بدن سے خون بہنے لگا ہو، ہم کہتے ہیں یہی سہی آخر جب وہ قلتین تھا تو کیوں ناپاک ہوا وہ اس کے علاوہ اور بھی مختلف جوابات دیتے ہیں، بیہقی وغیرہ نے اس قصہ کی روایت پر سنداً کلام کیا ہے کہ منقطع ہے اور بعضوں نے کہا کہ خود اہل مکہ اس واقعہ سے ناواقف ہیں یہ قصہ ان کے یہاں مشہور نہیں ہے، اہل کوفہ کو اس کی خبر کیسے ہوگئی جب کہ واقعہ کا تعلق مکہ سے ہے تفصیل امانی الاحبار میں دیکھی جائے۔

حافظ ابن القیمؒ نے ابوداؤد کی شرح تہذیب السنن میں حدیث القلتین پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے

اور شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرنا پندرہ مقامات اور منازل کو طے کرنے پر موقوف ہے جو اب تک طے نہیں ہو سکے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ پانی کے مسئلہ میں عموم بلوی یعنی ابتلاء عام ہے سب کو اس کی حاجت ہے اور حدیث القلتین کو روایت کرنے والے صحابہ کی اتنی بڑی جماعت میں بجز عبد اللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں ہے، مشہور روایات میں صرف وہی اس کے راوی ہیں، نیز اس حدیث کو عبد اللہ بن عمرؓ کے تلامذہ میں سے سوائے عبد اللہ یا عبید اللہ کے اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے، فاین سالم واین نافع؟ یعنی سالم اور نافع جو کثرت سے ان کی روایات کے راوی ہیں وہ کہاں گئے، وہ کیوں نہیں اس حدیث کو ان سے روایت کرتے وغیرہ وغیرہ بہت سوال جواب کئے ہیں۔

حدیث القلتین کے سلسلہ میں حضرت گنگوہی کی رائے گرامی

ہمارے حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہٗ نے حدیث القلتین کے بارے میں ایک الگ ہی مسلک اختیار فرمایا، وہ یہ فرماتے ہیں کہ نجاستِ ماء کے اندر اصل مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہے، حضرت مولانا یحییٰ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کوکب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب ترمذی شریف میں حدیث القلتین آئی تو حضرت نے اپنے شاگردوں سے ایک مختصر سا حوض کھدوایا جو طولاً وعرضاً تقریباً چھ بالشت تھا اور کھدوانے کے بعد قلتین پانی اس میں ڈالا گیا پھر اس کی ایک جانب کی تحریک کی گئی جس سے جانبِ آخر متحرک نہیں ہوئی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ حدیث القلتین ہمارے خلاف نہیں ہے لہذا کسی جواب کی حاجت نہیں ہے، حضرت اقدس گنگوہی کی طبیعت حدیث کی توجیہات کی طرف خوب چلتی تھی بنسبت تضعیفِ روایت یا رواۃ کی طرف وہم منسوب کرنے کے، اور حضرت کو احادیث کی توجیہ میں بہت بڑا ملکہ حاصل تھا، بہرحال حضرت گنگوہی کا یہ جواب ہے اور حضرت نے اس پر اور بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے، کوکب میں دیکھا جائے لیکن ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کا میلان اس طرف نہیں ہے جیسا کہ حاشیۂ کوکب کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

(۴۸) باب ما جاء فی بئر بضاعۃ

احکام المیاہ کے سلسلہ کا یہ وہ باب ثانی ہے جس میں مصنفؒ نے مالکیہ کا مستدل ذکر فرمایا ہے، پہلے باب میں شافعیہ وحنابلہ کا مستدل گذر چکا ہے۔

۱- عن ابی سعید الخدریؓ انہ قیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے عرض کیا گیا کہ کیا ہمیں بئرِ بضاعہ کے پانی سے وضوء کرنا چاہئے، حالانکہ وہ ایک ایسا کنواں ہے جس میں گندگیاں حیض کے چیتھڑے۔ اور اسی طرح مردار جانور کتے اور دوسری گندی چیزیں اس میں ڈالی جاتی ہیں تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی طاہر ومطہر ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے۔

قولہ انتوضاء یہ صیغہ جمع متکلم اور واحد مذکر حاضر دونوں طرح مروی ہے، لیکن اصح صیغۂ متکلم ہے اور بصیغۂ واحد حاضر خلاف اولی اور طریقہ سوال کے خلاف ہے بڑوں سے اس طرح سوال کرنا مناسب نہیں ہے بضاعۃ با کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح منقول ہے، مشہور ضمہ ہے یہ آبار مدینہ میں سے ایک مشہور کنواں ہے بعض کہتے ہیں بضاعۃ صاحبِ بئر کنویں کے مالک کا نام ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ اس جگہ کا نام ہے جہاں پر یہ کنواں ہے، منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وضوء کا غُسالہ اور لعابِ دہن اس میں ڈالا ہے اور آپ اس کنویں کے پانی کو مریض کو صحت کی نیت سے پینے کے لئے فرماتے تھے یُطرَحُ یعنی ڈالے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ قصداً ڈالے جاتے ہیں اور لوگ ایسا کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں کا محلِ وقوع کچھ ایسا نشیب میں تھا کہ ہوا اور سیلاب کے پانی سے کوڑیوں پر کی گندی چیزیں اس میں جاگرتی تھیں، اسلئے کہ پانی کو گندا کرنے کے لئے کوئی سمجھدار آدمی تیار نہیں ہوسکتا، غیر مسلم بھی ایسا نہیں کرسکتے چہ جائیکہ مسلمان، شراح نے اسی طرح لکھا ہے حِیَضٌ یہ جمع ہے حِیضَۃ بالکسر کی جس کے معنی ہیں حیض کے چیتھڑے۔

حدیثِ بئرِ بُضاعہ سے مالکیہ کا استدلال اور دوسرے ائمہ کا اس سے اعتذار

قولہ الماء طہور لا ینجسہ شئ. پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سب سے زیادہ توسّع مالکیہ کے یہاں ہے، اس حدیث سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں ماءِ قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، ہر پانی کے بارے میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تغیّرِ وصف کے بعد تو ان کے یہاں بھی ناپاک ہوجاتا ہے اس لئے انھوں نے یہ کہا کہ تغیرِ وصف والی شکل مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اسی حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں اِلّا ما غلبَ علی ریحہ اوطعمہ کی زیادتی موجود ہے اور اب مطلب یہ ہوگیا کہ ماء قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے، دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس حدیث سے آپ کا استدلال دارقطنی کی استثناء والی روایت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور دارقطنی کی روایت ضعیف ہے وہ قابل استدلال نہیں ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے اپنے مسلک کے پیش نظر کہا کہ اس حدیث میں ماء سے مراد مطلق پانی نہیں ہے

بلکہ وہ پانی مراد ہے جو مسئول عنہ ہے یعنی ماء بئر بضاعہ، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ بئر بضاعہ کا پانی پاک ہے لا ینجسہ شیٔ اور اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بئر بضاعہ بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلتین سے کم نہ تھا، پس اسی لئے حضور نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرسکتی، ہاں! تغیر وصف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہوجاتا ہے اس لئے وہ صورت خارج ہے۔

احناف نے اس حدیث میں اپنے مسلک کی روشنی میں کہا کہ بات تو یہی ہے جو شافعیہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں پانی سے بئر بضاعہ کا پانی مراد ہے، مگر حدیث میں اس پر عدم تنجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلتین ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنویں کا پانی بوجہ کثرتِ استعمال کے بمنزلۂ جاری تھا اور ماء جاری وقوعِ نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، چنانچہ شراح نے لکھا ہے کہ متعدد بساتینِ بنو ساعدہ کو اس کنویں کے ذریعہ سیراب کیا جاتا تھا، کہتے ہیں وہ پانچ باغ تھے۔ پانی کے جاری ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ نہر کی طرح جاری تھا بلکہ مطلب وہ ہے جو اوپر لکھا گیا۔ اس کنویں کے پانی کے جاری ہونے کو امام طحاویؒ نے واقدی سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول حجت نہیں ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول کم از کم تاریخ میں حجت ہے، احکام شرعیہ میں نہ سہی اور یہ بات یعنی اس کے پانی کا جاری ہونا تاریخ یعنی تاریخ بئر بضاعہ سے متعلق ہے۔

حدیثِ بئر بضاعہ کے بارے میں امام طحاویؒ کی رائے

ایک بات یہاں پر بہت اہم ہے جس کی طرف امام طحاویؒ نے اشارہ فرمایا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے اس وقت صحیح ہے جب حدیث میں یہ مراد ہو کہ مذکورہ نجاسات اس کے اندر فی الحال موجود ہیں اس لئے کہ ان کا مسلک یہی تو ہے کہ ماء قلیل ہو یا کثیر وقوعِ نجاست کے بعد نجاست کے اس میں ہوتے ہوئے تا وقتیکہ اس پانی میں تغیر پیدا نہو ناپاک نہیں ہوتا اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات عند العقل محال ہے کہ کسی کنویں میں اتنی کثیر نجاسات واقع ہوجائیں اور پھر اس کا پانی متغیر نہو بلکہ تغیر ضروری ہے، اور تغیر کے بعد پانی سب کے نزدیک ناپاک ہوجاتا ہے، لہٰذا حدیث کے معنی یہ متعین ہیں کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ یارسول اللہ! بئر بضاعہ ایسا کنواں ہے جس میں اس طرح کی نجاستیں واقع ہوجاتی ہیں، اور پھر کثرتِ استعمال کی وجہ سے وہ سب نکل جاتی ہیں تو اب ان نجاسات کے نکلنے کے بعد ہم اس کے پانی کو ناپاک قرار دیں یا پاک؟ حضور نے فرمایا نہیں! پاک قرار دیا جائے، لہٰذا الماء طہور لا ینجسہ شیٔ کے معنی یہ ہوئے کہ کنواں ناپاک ہونے کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپاک نہیں ہوجاتا بلکہ اخراجِ نجاست کے بعد پاک ہوسکتا ہے جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا المؤمن۔

لا ینجس اس کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے لایبقی نجسًا ای بعد التطہیر علی ہذا القیاس کنویں کا پانی، یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہی نہیں ہوتا بلکہ ناپاک باقی نہیں رہتا، لہٰذا مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے بے محل ہے ہذا ما قالہ الطحاوی میں کہتا ہوں اسی طرح شافعیہ نے اس حدیث کا جو عذر اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا تھا کہ بئر بضاعہ کا پانی قلتین تھا اس لئے ناپاک نہیں ہوا، امام طحاویؒ کی مذکورہ بالا تقریر کے بعد یہ اعتذار بھی ہبائً منثورًا ہوجاتا ہے۔

اب امام طحاویؒ کی اس تقریر پر یہ اشکال ہوگا کہ اگر مراد یہ ہے کہ اخراجِ نجاست کے بعد صحابہ یہ سوال کر رہے ہیں کہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ تو اب سوال کی بات ہی کیا رہ گئی ہے، جب نجاستیں نکالدی گئیں تو پاک ہو ہی گیا، جواب یہ ہے کہ اخراجِ نجاسات کے بعد بھی یہ مقام محل سوال ہے اس لئے کہ عقل وقیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواں کوئی سا بھی ہو ایک مرتبہ ناپاک ہونے کے بعد باوجود اخراجِ نجاست کے پھر وہ آئندہ کبھی پاک نہ ہو اس لئے کہ کنویں کے اندر کا جو گارا مٹی ہے اور کنویں کی چاروں طرف کی جو دیواریں ہیں وہ ایک بار ناپاک ہوچکی ہیں، اخراجِ نجاست اور نزحِ ماء کے باوجود وہ دیواریں اور مٹی کیسے پاک ہوسکتی ہیں، لہٰذا ایک بار کنواں ناپاک ہوکر ہمیشہ کے لئے ناپاک ہونا چاہیئے، تو اس خیال کی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تردید فرمائی کہ قیاس کا تقاضا کچھ بھی ہو لیکن حکمِ شرعی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کنواں وقوعِ نجاست سے ناپاک ہوجائے تو اخراجِ نجاست اور نزحِ ماء کے بعد اس کنویں کے پانی کو پاکی کا حکم دیا جاتا ہے۔

حدیث کی مذکورہ بالا تشریح وتقریر کے بعد حدیثِ بئر بضاعہ حنفیہ کا مستدل کہلانے کی مستحق ہوجاتی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے ایک جگہ لکھا ہے وعلیہ عمل الحنفیۃ ای بعد تعیین المراد، واللہ اعلم۔

ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ حدیث الباب اپنے عموم پر ائمہ میں سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اس میں اپنے مسلک کے مطابق قید لگاکر اس سے استدلال یا اعتذار کیا ہے۔

۲- حدثنا احمد بن ابی شعیب الخ قولہ عن عبید اللہ بن عبد اللہ، اس حدیث کی سند میں یہ راوی ہے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مجہول ہے، بعضوں نے کہا کہ مستور ہے، اور ان کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عبید اللہ، اور بعض کہتے ہیں عبد اللہ، پھر باپ کے نام میں بھی دو قول ہیں، ایک عبد اللہ دوسرا عبد الرحمٰن، اس طرح چار قول ہوگئے، ۱- عبید اللہ بن عبد اللہ، ۲- عبید اللہ بن عبد الرحمٰن، ۳- عبد اللہ بن عبد اللہ، ۴- عبد اللہ بن عبد الرحمٰن، اور پانچواں قول یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمٰن بن رافع ہے۔

حدیثِ بئر بضاعہ صحت وسقم کے اعتبار سے

یہ حدیثِ بئر بضاعہ سننِ اربعہ کی روایت ہے صحیحین میں نہیں ہے امام ترمذیؒ نے اس کو حسن

کہا ہے اور امام احمدؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، البتہ ابن القطانؒ نے راویٔ مذکور کی وجہ سے اس حدیث کو معلل قرار دیا ہے، اور یہ پہلے آچکا کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں اِلّا ماغلب علی ریحہ اوطعمہ کی زیادتی ہے اور یہ بھی آچکا کہ یہ زیادتی ضعیف ہے، کیونکہ اس میں رِشدین بن سعد ہے جو متروک ہے۔

قال ابوداؤد وسمعت قتیبۃ الخ قتیبہ شیخ مصنفؒ کہتے ہیں کہ میں نے بئر بضاعہ کے نگراں سے اس کنویں کی گہرائی کے بارے میں سوال کیا کہ اس میں زائد سے زائد پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے کہا اِلی العانۃ یعنی ناف کے قریب تک، اور بتایا کہ جب کم ہو جاتا ہے تو تقریباً گھٹنوں تک رہ جاتا ہے۔

اس کے بعد امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ جب میری مدینہ طیبہ حاضری ہوئی تو میں بھی اس کنویں کی زیارت کے لئے گیا، امام ابوداؤدؒ نے یہ اہتمام فرمایا کہ اپنی چادر کے ذریعہ اس کے عرض کو ناپا، ناپنے کی شکل یہ بتا رہے ہیں کہ اول میں نے اپنی چادر کو اس کنویں کے منھ پر پھیلا دیا، پھر جتنا حصہ کنویں پر تھا اس کپڑے کو ناپ لیا جس سے اس کا عرض معلوم ہو گیا، جو چھ ذراع تھا، اور کہتے ہیں کہ میں نے اس باغباں سے جس نے مجھے اس کنویں تک پہنچایا تھا سوال کیا کہ اس کنویں میں کوئی تعمیری تغیر ہوا ہے یا اسی بنا پر قائم ہے جو عہدِ نبوی میں تھی؟ تو اس نے بتلایا کہ یہ اسی حال پر ہے، امام ابوداؤدؒ کہتے ہیں میں نے اس میں جھانک کر دیکھا تو اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، باغات میں جو کنویں ہوتے ہیں ان میں چونکہ درختوں کے پتے گرتے رہتے ہیں اس لئے پانی کی رنگت میں تغیر آ ہی جاتا ہے، بظاہر یہ اسی کا اثر تھا۔

یہاں پر ایک مسئلہ ہے وہ یہ کہ ماءِ مخلوط بشیءٍ طاہرٍ سے طہارت جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے پانی کا وصف متغیر ہو جائے جیسے صابون یا خطمی کا پانی تو اس سے طہارت وضوء وغسل جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ایک روایت امام احمدؒ سے ہے، چنانچہ اس کتاب میں ابواب الغسل کے اندر ایک مستقل باب اس سلسلہ کا آرہا ہے باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی۔

امام ابوداؤد اور ان کے شیخ قتیبہ دونوں نے اس کنویں کی تحقیق حال کا جو اہتمام فرمایا وہ اس وجہ سے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ایک مبارک کنواں ہے، مشہور آبارِ مدینہ میں سے ہے اور طہارتِ ماء و نجاستِ ماء کا ایک مسئلہ شرعیہ اس سے وابستہ ہے لہذا اسکے شایان اسکے ساتھ معاملہ کیا گیا۔

اور نیز یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بڑے قسم کا کنواں تھا جس کے اندر پانی کثیر تھا، بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قلتین سے کم نہ تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے عدم نجاست کا حکم فرمایا، ہم کہتے ہیں کہ اسکے پانی کی کثرت سے ہمیں انکار نہیں باوجود کثرت کے وہ بات ہے جس کو حنفیہ کہتے ہیں ماءُ کان جاریاً فی البساتین اور دراصل اس کے عدم تنجس کا یہی منشاء ہے۔

باب الماء لا یجنب

ترجمۃ الباب کی تشریح اور اس کی غرض

یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، آگے حدیث میں یہی لفظ آرہے ہیں، احقر کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، حسیہ اور معنویہ، تو گذشتہ دو بابوں میں اس پانی کا ذکر تھا جو نجاست حسیہ سے متأثر ہوا ہو یہاں سے اس پانی کا حکم بیان کرتے ہیں جو نجاستِ معنویہ سے متأثر ہوا ہو، نجاست معنویہ سے مراد حدث اور جنابت ہے یعنی وہ پانی جس کے ذریعہ سے حدثِ اصغر یا اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے پانی کو فقہاء کی اصطلاح میں ماءِ مستعمل کہا جاتا ہے تو گویا مصنفؒ کی غرض اس باب سے ماءِ مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے[1]

ماءِ مستعمل میں مذاہب ائمہ

ماءِ مستعمل کا مسئلہ اختلافی ہے، امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ طاہر و مطہر ہے اور امام شافعیؒ واحمدؒ کا راجح قول یہ ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں مشہور اور راجح یہی ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری روایت امام صاحب کی جس کے راوی امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاستِ غلیظہ اور ابو یوسفؒ سے نجاستِ خفیفہ منقول ہے۔

عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ بعض سے مراد حضرت ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں جیسا کہ دار قطنی وغیرہ کی روایت میں ہے، اور چونکہ یہ ان کے محرم تھے اس لئے اندر کی بات نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت میمونہؓ نے ایک برتن کے پانی سے غسل فرمایا، اس کے بعد اسی پانی سے وضو یا غسل کے لئے حضور تشریف لائے، اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسلِ جنابت کیا ہے، مطلب یہ تھا کہ آپ اس کو استعمال نہ فرمائیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ان الماء لا یجنب یعنی اگر جنبی کسی پانی کو استعمال کرے تو جو پانی باقی رہ گیا ہے اس کو جنبی نہیں کہا جائے گا وہ تو اپنے حال یعنی طہارت پر قائم ہے۔

---

[1] ترجمۃ الباب کی یہ غرض مصنفؒ کی تراجم کی ترتیب کے پیش نظر ہے کہ یہاں بحث طہارۃ الماء و نجاسۃ الماء کی چل رہی ہے بخلاف ترمذی شریف کے وہاں کی نوعیت دوسری ہے، امام ترمذی نے حدیث الباب کو باب فضل طہور المرأۃ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے اور انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الرخصۃ فی ذلک یعنی جواز الوضوء بفضل طہور المرأۃ وہاں یہ دقتِ استنباط اور باریک بینی نہیں چلے گی ۱۲

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

اب یہاں سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے، کیونکہ ترجمہ سے مقصود تو ماء مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے تو کیا یہ باقی پانی ماء مستعمل تھا؟ جواب یہ ہے کہ یہ پانی تو واقعی مستعمل نہیں تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو الفاظ ارشاد فرمائے ہیں الماء لا یُجْنِبُ اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے، اس لئے کہ پانی کے جنبی ہونے کا کیا مطلب؟ یہی تو مطلب ہے کہ جنابت کے اثر اور جنابت میں استعمال کرنے سے پانی متاثر نہیں ہوتا، گویا ترجمۃ الباب لفظ حدیث سے مترشح ہو رہا ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب محدث یا جنبی پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالدے گا تو اس لحاظ سے وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ ڈالنے والا جنبی ہے اور یہاں بھی بظاہر ایسا ہی ہوا ہوگا کہ حضرت میمونہؓ نے غسل کے شروع میں اپنے ہاتھ اس میں ڈالے ہوں گے اور ہاتھوں میں ظاہر ہے جنابت کا اثر تھا لہٰذا یہ پانی مستعمل ہوا، غرضیکہ اثباتِ ترجمہ کے لئے صریح مطابقت ضروری نہیں ہے بلکہ ترجمہ کی طرف حدیث میں اشارہ ہو جانا بھی کافی ہے۔

قولہ فی جَفْنَۃٍ، حضرتؒ نے بذل میں اس کی توجیہ اس طرح فرمائی ہے ای مُدخِلَۃٌ یدھا فی جَفْنَۃٍ یعنی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے رہی تھیں اور دارقطنی کی روایت میں فِی کے بجائے لفظ مِن ہے، وہ تو بالکل صاف ہے محتاج تاویل نہیں ہے، حضرت نے جو تاویل فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ظرفیتِ حقیقی مستبعد ہے اس لئے کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ حضرت میمونہؓ نے پانی کے ٹب میں اندر بیٹھ کر غسل فرمایا ہو اور پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو یا غسل کا ارادہ فرمائیں یہ نظافت کے قطعاً خلاف ہے لا یجنب یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں بضم الیاء ہوگا، اور مجرّد سے بھی ہو سکتا ہے، مجرد میں اس کا مصدر باب فتح اور سمع اور کرم تینوں سے آتا ہے۔

بَابُ البَوْلِ فِی المَاءِ الرَّاکِدِ

(۳۶)

حدیث الباب مسلک احناف کی واضح دلیل

یہ وہ تیسرا باب ہے جس کے بارے میں پہلے آچکا کہ[۱] اس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید

---

[۱] لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ نے غسل کے وقت اس برتن میں ہاتھ دھونے کے بعد ڈالے ہونگے دھونے سے پہلے ان کا برتن میں ہاتھ ڈالنا ان کی شان سے بعید ہے لیکن حضور کے الفاظ ان الماء لا یجنب واقعہ پر اچھی طرح اسی وقت منطبق ہوتے ہیں جب انھوں نے ہاتھ برتن میں قبل الغسل ڈالے ہوں اور الفاظ نبوی ہی کے پیش نظر ترجمۃ الباب کا اثبات ہوا کرتا ہے۔

ہوتی ہے حدیث الباب میں ماءِ دائم میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ پیشاب کر کے اس کو ناپاک نہ کیا جائے، اب ہم کہتے ہیں کہ دیکھئے آپؐ نے مطلقاً ماءِ دائم میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اب وہ ماءِ دائم قلتین بھی ہو سکتا ہے اور اس سے کم وزائد بھی آپؐ کی جانب سے اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کا مستدل ہے، نیز وہ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ اس کو مادُونَ القلتین کے ساتھ مقید کرتے ہیں، امام مالکؒ چونکہ الماء طہور لاینجسہ شئ والی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور گویا وہ ان کے موافق ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے مالکیہ نے اس حدیث کا حل یہ سوچا کہ اس کو صرف کراہت پر محمول کیا جائے یعنی گو ناپاک نہیں ہوگا لیکن کرنا نہیں چاہئے، مکروہ ہے۔ شافعیہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اس پانی پر محمول ہے جو مادون القلتین ہو، قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ شافعیہ وحنابلہ دونوں کا جواب ایک ہی ہوتا کیونکہ دونوں قلتین کے قائل ہیں، لیکن امام احمدؒ نے یہ نہیں فرمایا، بلکہ انھوں نے ایک اور بات فرمائی وہ یہ کہ مقدارِ قلتین وقوعِ نجاست سے اگرچہ ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر واقع نہو، لیکن بولِ آدمی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی بول آدمی کے وقوع سے قلتین بھی ناپاک ہو جاتا ہے، ہاں! اس کے علاوہ دوسری نجاسات کا حکم وہی ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قلتین ناپاک نہوگا اس سے کم ناپاک ہو جائے گا، غرضیکہ یہ حدیث عند الجمہور مأوّل اور مقید ہے بخلاف احناف کے کہ انکی تو دلیل ہی ہے۔

طہارت الماء کے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل

نیز حنفیہ کے مسلک کی تائید حدیث المستیقظ من النوم سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے جو حدیث الباب کا ہے کہ برتن میں جو پانی رکھا ہوا ہے جو کہ ماءِ دائم ہے اس میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے جائیں، یہاں پر بھی قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور اسی طرح وُلوغِ کلب والی روایات بھی مطلق ہیں، اور یہ تینوں حدیثیں جو حنفیہ کا مستدل اور مأخذ ہیں صحت وقوۃ کے اعتبار سے حدیث القلتین کے مقابلہ میں بہت اونچی ہیں متفق علیہ ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

قولہ لایبولنّ احدکم جمہور کے نزدیک بول کی تخصیص نہیں ہے، غائط کا بھی یہی حکم ہے بلکہ وہ اور بھی زیادہ سخت ہے، ایسے ہی فی الماء الدائم میں سب صورتیں داخل ہیں براہِ راست ماءِ دائم میں پیشاب کرے یا اس کے قریب بیٹھ کر کرے جس سے وہ بہکر اس میں پہنچ جائے یا کسی برتن میں پیشاب کر کے اس برتن سے اس میں ڈالے اور یہ سب چیزیں عقلی بدیہی اور ظاہر ہیں مزید دلیل کی محتاج نہیں ہیں، لیکن یہاں پر ظاہریہ نے اپنی ظاہریت خوب دکھائی اور انھوں نے کہا کہ یہ حکم بول کے ساتھ خاص ہے

غائط اس میں داخل نہیں ہے اسی طرح براہِ راست ماء دائم میں پیشاب کرنا ممنوع ہے برتن وغیرہ میں کرکے اس میں ڈالے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا منشاء صرف جمود علی الظاہر ہے۔

باب کی دونوں حدیثوں کے مفہوم اور مقتضیٰ میں فرق

قولہ ثم یغتسل منہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ممانعت جمع بین الغسل والبول سے ہے یعنی پہلے ماء دائم میں پیشاب کرے اور پھر اس سے غسل کرے، منفرداً ہر ایک کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ ماء دائم سے غسل کرنے میں کچھ بھی حرج نہیں ہے اور دوسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں بجائے ثم کے واؤ کے ساتھ ہے اور منہ کے بجائے فیہ ہے ولا یغتسل فیہ اس دوسری حدیث میں نہی کا تعلق بول فی الماء الدائم اور اغتسال فی الماء الدائم ہر ایک سے ہے یعنی ماء دائم میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں داخل ہو کر غسل کرے دونوں صورتوں میں پانی گندہ ہوگا

شرح السند

قولہ فی حدیث ھشام یہ اس سند میں ایک نیا سا لفظ آیا ہے جو عام طور سے نہیں ہوتا ہے اس کے مطلب میں دو قول ہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے ای فی حدیث ھشام الطویل والمذکور ھٰھنا جزءٌ منہ یعنی احمد بن یونس کہتے ہیں کہ زائدہ نے مجھ سے ہشام کی ایک طویل حدیث بیان کی جس کا ایک حصہ وہ ہے جو یہاں ذکر کیا جارہا ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہے جو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے فی حدیث ھشام ای من حدیثہ لا من حدیث غیرہ مطلب یہ ہے کہ زائدہ کے اس حدیث میں بہت سے شیوخ ہیں جن سے زائدہ کو یہ حدیث پہنچی، منجملہ ان کے ہشام بھی ہیں اور زائدہ کہتے ہیں کہ میں یہاں جو حدیث بیان کر رہا ہوں، وہ اپنے شیخ ہشام سے نقل کر رہا ہوں گو یہ حدیث دوسروں سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

باب الوضوء بسؤر الکلب

(۳۷)

سؤرِ سباع میں مذاہبِ ائمہ

کلب سباعِ بہائم میں سے ہے تو گویا یہاں سے مصنفؒ سؤر سباع کا مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور خاص طور سے کلب و ہرّہ کا سؤر جیسا کہ اس سے اگلے باب میں آرہا ہے۔

سؤرِ سباع کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ جملہ حیوانات کے سؤر کو طاہر قرار دیتے ہیں، البتہ سؤر خنزیر کے بارے میں ان کے دو قول ہیں، طاہر اور غیر طاہر، امام شافعیؒ

کے یہاں بھی سؤرِ سباع پاک ہے البتہ انھوں نے صرف دو کا استثنا کیا ہے خنزیر اور کلب، حنفیہ کے یہاں سورِ سباع مطلقاً ناپاک ہے صرف ہرّہ اس سے ایک خاص عارض کی وجہ سے مستثنیٰ ہے جس کا باب آگے آرہا ہے اور حنابلہ کے یہاں سورِ سباع میں دونوں قول ہیں طہارت اور عدم طہارت۔

حدیث الباب میں تین اختلافی مسائل

اس تمہید کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس ترجمۃ الباب میں تین مسئلے ہیں، اول یہ کہ سؤرِ کلب پاک ہے یا ناپاک، دوسرے یہ کہ اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ ولوغِ کلب کے بعد برتن کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سو جاننا چاہیے کہ سؤر کلب جمہور و ائمہ ثلاثہ کے یہاں ناپاک ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، مشہور قول یہ ہے کہ سؤر کلب وخنزیر بلکہ تمام سباع کا سؤر پاک ہے فیض الباری میں لکھا ہے گویا مالکیہ کے یہاں نجاستِ سؤر کا باب ہی نہیں ہے، ویسے مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں۔ ۱۔ مطلقاً ناپاک مثل جمہور کے ۲۔ مطلقاً پاک ہے، ۳۔ کلب ماذون الاتخاذ (جس کا پالنا جائز ہو) کا سؤر پاک ہے اور غیر ماذون کا ناپاک ہے، چوتھا قول وہ ہے جو ابن الماجشون مالکی کی طرف منسوب ہے، وہ کلب بَدَوِی وحَضَری یعنی دیہاتی اور شہری کتے میں فرق کرتے ہیں کلب بدوی کا سؤر طاہر اور حضری کا غیر طاہر ہے۔

مسئلہ ثانیہ یعنی جواز الوضوء بسؤر الکلب، یہ پہلے ہی مسئلہ پر متفرع ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جن کے یہاں سؤر کلب ناپاک ہے ان کے یہاں اس سے وضوء بھی جائز نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ کے یہاں ایک قول کی بناء پر اس سے وضوء جائز ہے یہاں دو قول اور ہیں، امام زہری کہتے ہیں یجوز ان لم یکن غیرہٗ کہ سؤر کلب کے علاوہ کوئی اور پانی نہ ہو تو جائز ہے، دوسرا قول سفیان ثوری کا وہ فرماتے ہیں ھذا ماءٌ وفی النفس منہ شیئٌ یتوضأ بہ ویتیمم یعنی وہ کہتے ہیں کہ سؤرِ کلب پانی ہی ہے لیکن نفس میں اس کی طرف سے کھٹکا ہے، لہٰذا اس سے وضوء کرے اور ساتھ میں تیمم کرے۔

مسئلہ ثالثہ میں اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تو اس برتن کے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو دوسری نجاسات سے پاک کرنے کا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اس باب کی روایات کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ اس میں تسبیع ہونی چاہیئے یعنی سات بار دھونا، اور چونکہ ایک روایت میں جو آگے باب میں آرہی ہے تثمین مذکور ہے اس لئے حنابلہ کے یہاں بجائے سات کے آٹھ بار دھونا ضروری ہے، پھر چونکہ مالکیہ کے یہاں سؤر کلب پاک ہے اس لئے ان کے نزدیک غسلِ اناء کا حکم استحبابی ہے وجوبی نہیں ہے، باقی ائمہ کے نزدیک وجوبی ہے نیز شافعیہ اور حنابلہ تتریب یعنی ایک بار مٹی سے

مانجھنے کے قائل ہیں اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، حاصل یہ کہ یہ حضرات ائمہ ثلاث جو روایات الباب پر عمل کے قائل ہیں اور ان کو منسوخ وغیرہ نہیں ملنتے وہ احادیث کے اختلاف کی وجہ سے خود آپس میں مختلف ہیں ان سب کا عمل ان تمام روایات پر نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے حدیث کے سب اجزاء پر عمل کیا چنانچہ وہ صرف تسبیع نہیں بلکہ تثمین کے قائل ہیں، اسی طرح تتریب کے بھی قائل ہیں، یہ تو ہوئے مسائل اور ائمہ کے اختلافات، اب رہ گئی بات دلیل کی۔

حنفیہ کی طرف سے احادیث الباب کی توجیہات

جمہور احادیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ یہ احادیث ان کی موافقت میں ہیں ہماری طرف سے ان کے کئی جواب دیئے گئے اول یہ کہ ان روایات میں اضطراب ہے بعض میں تسبیع ہے اور بعض میں تثمین، اور یہ دونوں قسم کی روایتیں صحاح میں موجود ہیں اور دارقطنی کی ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس میں تخییر مذکور ہے اس طرح یغسل ثلاثاً او خمساً او سبعاً۔ نیز بعض رواۃ نے تتریب کو ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، بعض روایات میں ہے اُولٰھن بالتراب اور بعض میں ہے اُخراھن بالتراب، اور بعض میں ہے اِحداھن غرضیکہ ان روایات میں اضطراب مختلف اعتبار سے پایا جاتا ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان روایات کو استحباب پر محمول کیا جائے ہمارے یہاں بھی ایک قول استحبابِ تسبیع کا ہے، اور مشہور جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ہمارے یہاں منسوخ ہیں، یہ روایات اس زمانہ کی ہیں جب امرِ کلاب میں تشدید تھی حتی کہ قتلِ کلاب کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ تشدید اور قتل کا حکم منسوخ ہوگیا، لہٰذا یہ دوسری تشدید یعنی سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہوگیا ایک اور قرینہ نسخ کا یہ ہے کہ دارقطنی میں ابو ہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے کہ وہ ولوغ کلب کے بعد برتن کو تین بار دھوتے تھے، پس راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف علامت ہوا کرتی ہے نسخ کی اس نسخ والے جواب کو امام طحاویؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا اور طحاوی کے جوابات کو فرداً فرداً رد کیا ہے، پھر علامہ عینیؒ نے حافظ کے ایرادات کو الگ الگ رد فرمایا ہے، ایک مناظرہ کی سی شکل ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے۔

حافظ کا اصل اشکال نسخ پر یہ ہے کہ قتل کلاب کا حکم ابتداءِ ہجرت میں تھا، اور تسبیع وغیرہ کی روایات بعد کی ہیں، کیونکہ ان کے راوی حضرت ابو ہریرہ متأخر الاسلام ہیں، ۷ھ میں اسلام لائے حاصل یہ کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، پھر کچھ روز بعد منسوخ ہو گیا تھا، اور یہ تسبیع والی روایات اس

کے بعد کی ہیں لہذا ان کے منسوخ ہونے کا کیا مطلب؟ ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اولاً تو تأخر اسلام سے تأخر روایت پر استدلال صحیح نہیں ہے، دوسرے یہ کہ حضرت ابوہریرہؓ کی عادت جیسا کہ مشہور بین المحدثین ہے ارسال کی تھی، یعنی وہ کسی قدیم الاسلام صحابی سے حدیث سنکر بلاواسطہ اس کو نقل کر دیا کرتے تھے، اور ایسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں تو یہاں پر بھی یہ احتمال ہے کہ انھوں نے یہ روایات کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر بیان کی ہوں، اور فی الواقع یہ روایات اسی زمانۂ ابتدار ہجرت کی ہوں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابوداؤد کے اسی باب کے اخیر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت آرہی ہے جس میں وہ یہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ وسلم نے قتلِ کلاب کا حکم فرمایا ثم قال مالھم ولھا الخ کہنا یہ ہے کہ بقول آپ کے قتلِ کلاب کا حکم ابتدار ہجرت میں تھا، حالانکہ عبداللہ بن مغفلؓ متأخر الاسلام صحابی ہیں تو پھر وہ اس کو کیسے نقل کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ مرسلِ صحابی ہے، کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر نقل کر رہے ہیں۔

نظرِ طحاوی اور اس پر اشکال وجواب

امام طحاویؒ نے ایک بات بطریقِ نظر فرمائی ہے کہ دیکھیے کتا اگر کسی برتن میں پیشاب پاخانہ کر دے تو وہاں پر تسبیع کسی کے یہاں نہیں ہے تو کیا ولوغِ کلب کا حکم ان دونوں سے زیادہ شدید ہے، جب وہاں سات بار دھونا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی نہیں ہونا چاہئے، اس پر حافظ صاحب بولے یہ قیاس فی مقابلۃ النص ہے، علامہ عینیؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ استدلال بدلالۃ النص ہے۔

۱- قال ابوداؤد وکذلک قال ایوب الخ اس حدیث کا مدار محمد بن سیرین پر ہے، پھر ان کے تلامذہ مختلف ہیں، شروع میں ہشام آئے تھے، اس کے بعد مصنفؒ دو اور کا ذکر فرما رہے ہیں ایوب اور حبیب کہ جس طرح ہشام نے کہا اسی طرح ان دونوں نے بھی کہا اب سوال یہ ہے کہ تشبیہ کس بات میں ہے؟ کیونکہ یہاں رواۃ کے دو اختلاف ہیں ایک حدیث کے موقوف ومرفوع ہونے کا، دوسرے أولھن بالتراب کا اس لئے کہ بعض نے کہا ہے السابعۃ بالتراب جیسا کہ قتادہ کی روایت میں آگے آرہا ہے، میرے نزدیک یہاں پر تشبیہ اس ثانی اختلاف میں ہے، مطلب یہ ہوا کہ محمد بن سیرین کے تلامذہ میں سے جس طرح ہشام نے أولھن بالتراب نقل کیا ہے اسی طرح ایوب اور حبیب نے بھی أولھن بالتراب نقل کیا۔

۲- حدثنا مسدد قولہ ح وحدثنا محمد بن عبید الخ یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند میں مصنفؒ کے شیخ الشیخ معتمر ہیں اور دوسری سند میں حماد بن زید اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب سختیانی

سے لہٰذا ایوب مجمع السند بن ہوئے ولو یرفعاہ یہ ہے وہ دوسرا اختلاف یعنی معتمر اور حماد نے ایوب سختیانی سے اس حدیث کو بجائے مرفوعاً کے موقوفاً نقل کیا اور یہ ایوب محمد بن سیرین کے تیسرے شاگرد ہیں گویا ایوب وہشام اس بات میں تو متفق ہیں کہ انھوں نے حدیث میں اُولٰهن بالتراب ذکر کیا لیکن ہشام اور ایوب میں باعتبار رفع اور وقف کے اختلاف ہے، ہشام نے اس روایت کو مرفوعاً اور ایوب نے موقوفاً ذکر کیا۔

۳- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ ابن سیرین کے تلامذہ میں سے یہ قتادہ کی روایت ہے گذشتہ تین تلامذہ کی روایت میں اُولٰهن بالتراب تھا اور قتادہ کی روایت میں السابعۃ بالتراب ہے۔

قال ابوداؤد واما ابو صالح الخ یہاں سے ان رواۃ کو بیان کر رہے ہیں جن کی روایت میں تراب مطلقاً مذکور ہی نہیں ہے، وابو السُّدِّی اس سے مراد والد سُدِّی ہیں جن کا نام عبدالرحمن ہے اور خود سُدِّی کا نام اسماعیل ہے۔

۴- قال ابوداؤد وهكذا قال ابن مغفل بظاہر مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن مغفل جو اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تثمین مذکور ہے وہ خود بھی اس کے قائل ہیں یعنی ان کا عمل اسی پر ہے کہ آٹھ مرتبہ پاک کیا جائے۔ بخلاف ابوہریرہؓ کے کہ وہ تسبیع کے راوی ہیں مگر ان کا عمل اس پر نہیں تھا جیسا کہ بحث میں گذر چکا بذل میں اس کا یہی مطلب لکھا ہے۔

حضرت ناظم صاحب (مولانا اسعد اللہ صاحب) رحمۃ اللہ علیہ نے احتمالاً ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ قال کا فاعل ابن مغفل نہیں ہے بلکہ قال کی ضمیر راجع ہے راوی کی طرف، مطلب یہ ہے کہ اس سند کے اندر راوی نے بر قتِ روایت ابن مغفل کہا یعنی ابن المغفل معرف باللام نہیں کہا، کیونکہ یہ نام دونوں طرح چلتا ہے، عبداللہ بن مغفل اور عبداللہ بن المغفل، حضرت ناظم صاحب بڑے ادیب تھے اس لئے ان کا ذہن اس مطلب یعنی الفاظ کی باریکیوں کی طرف گیا۔ واللہ اعلم۔

(۳۸) باب سؤر الهرة

کلب وہرّہ گو دونوں سباع میں سے ہیں لیکن دونوں کے سؤر کے حکم میں بڑا فرق ہے ایک پاک ایک ناپاک، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ سؤرِ ہرّہ بھی ناپاک ہو، مگر ایک علت کی بناء پر نجاست کا حکم نہیں لگایا گیا۔ وہ علت جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے کثرتِ دوران وطواف ہے یعنی اس کا گھروں میں بار بار آنا

جانا جس کی وجہ سے صَونِ اَوَانی دشوار تھا، ایسی صورت میں نجاست کا حکم حرج کو مستلزم تھا، ولا حرج فی الدین۔

سُؤرِ ہرّہ میں مذاہبِ ائمہ

سؤر ہرّہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طاہر بلا کراہت ہے، اور طرفین کے نزدیک طاہر مع الکراہت ہے راجح قول کی بناء پر کراہت تنزیہی ہے، تیسرا مسلک بعض تابعین جیسے عطاء طاؤس مجاہد کا ہے کہ یہ نجس ہے، امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے ساتھ شمار کیا ہے اور مشکل الآثار میں ان کو امام صاحب کے ساتھ قرار دیا اور یہی صحیح ہے مشکل الآثار بعد کی تالیف ہے، اس کی نقل زیادہ صحیح ہے۔

مضمونِ حدیث

۱- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ الخ حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ کبشہ بنت کعب، جو عبد اللہ بن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں، وہ کہتی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر کے باپ حضرت ابو قتادہؓ میرے پاس آئے میں نے ان کو وضو کرائی وہ مجھ سے پانی ڈلوا رہے تھے تو اچانک ایک بلّی وہاں آئی اور اس نے پانی پینا چاہا تو ابو قتادہؓ نے پانی کا برتن بلی کی جانب جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے بسہولت پی لیا میں ان کو دیکھتی رہی وہ سمجھ گئے اور فرمانے لگے کیا تعجب کر رہی ہو؟ میں نے عرض کیا، جی ہاں! اس پر انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اِنَّھَا لیست بنجس کہ بلی ناپاک نہیں ہے تحقیق کہ وہ گھروں میں کثرت سے آتی جاتی ہے تو گویا کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے چونکہ اس سے بچنا مشکل ہے اس لئے اس کے سؤر کو معاف قرار دیا گیا۔

قولہ اِنّھا مِنَ الطوّافین علیکم والطوّافات، طوافین اور طوافات سے مراد وہ خدمت گذار نابالغ لڑکے اور لڑکیاں ہیں جن کا خدمت کے لئے گھر میں کثرت سے آنا جانا رہتا ہے تو گویا اس حدیث میں ہرّہ کو ان خدام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح ان سے کثرتِ آمد و رفت کی بناء پر گھر میں داخل ہونے کے وقت استیذان ساقط ہے اسی طرح یہاں پر ہرّہ میں کثرتِ طواف کی وجہ سے اس کے سؤر سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا گیا، کثرتِ طواف کی بناء پر وہاں استیذان کا سقوط ہوا، یہاں نجاست کا۔

حدیث الباب کی امام طحاویؒ کی طرف سے توجیہ

یہ حدیث جمہور کا مستدل ہے امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیا کہ جس چیز سے آپ استدلال کر رہے ہیں یعنی اِصغاءُ الاِناء یہ صحابی ابو قتادہؓ کا فعل ہے اور حجت

حضور کا قول یا فعل ہوتا ہے[۱] اور حضور کا ارشاد جو یہاں پر ہے إنّها ليست بنجس إنّها من الخ تو ہو سکتا ہے اس کا تعلق سؤر سے نہو بلکہ مماسّتہ ثیاب۔ وفراش سے ہو یعنی گھروں میں جو بلّیاں رہتی ہیں وہ انسانوں کے لحاف اور بستروں میں آکر بیٹھ جاتی ہیں، گھس جاتی ہیں تو اس میں اس کی گنجائش دی گئی ہے سؤر سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور پھر آگے چل کر امام طحاوی نے بیان فرمایا کہ ولوغ ہرّہ والی روایت جس میں یہ ہے کہ ولوغ ہرہ سے برتن کو ایک بار یا دو بار دھویا جائے وہ حدیث مرفوع قوی اور متصل الاسناد ہے لہٰذا اس پر عمل کیا جائے گا۔

نیز حنفیہ کے دلائل میں حضرت ابو ہریرۃ کی حدیث الهرة سبع ذکر کیجاتی ہے جو مستدرک حاکم اور مسند احمد وغیرہ میں ہے، لیکن اس کی سند میں عیسی بن المسیب ہیں جو ضعیف ہیں، نیز یہ حدیث موقوفاً اور مرفوعاً نقل کی گئی ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ اس کا موقوف ہونا اصح ہے۔

حضرت سہارنپوری کی تحقیق

حضرت سہارنپوری نے بذل میں دلائل حنفیہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات (مثلاً روایت کبشہ) دلالت کرتی ہیں طہارت سؤر ہرّہ پر اور بعض دوسری روایات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اس کی نجاست پر جیساکہ بعض تابعین عطاء وطاؤس وغیرہ کا یہ مسلک ہے لیکن چونکہ روایات طہارت اقوی تھیں ان روایات سے جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں فنزلنا من القول بنجاستها الی القول بالکراهة یعنی جانبین کی رعایت کرتے ہوئے ہم نہ تو قائل ہوئے مطلق طہارت کے اور نہ مطلق نجاست کے بلکہ درمیانی قول یعنی طہارت مع الکراہت اختیار کیا[۲]۔

---

[۱] علامہ زیلعی کہتے ہیں کہ اگرچہ اصغائہ الاناء حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہے جیساکہ دارقطنی کی روایت میں دو طریق سے ہے لیکن وہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک طریق میں عبداللہ بن سعید المقبری ہیں اور دوسرے میں واقدی اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

[۲] اس پر یہ اشکال ہے کہ جب آپ خود اس بات کے قائل اور معترف ہیں کہ روایات دالّہ علی الطہارۃ اقوی ہیں تو پھر ان ہی کے پیش نظر فیصلہ کیوں نہیں کرتے۔ اور سؤر ہرّہ کو مکروہ کیوں قرار دیتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کریں تو خلاف احتیاط ہوگا، لہٰذا طریق احوط کو اختیار کیا گیا ہے۔ جانبین کی رعایت جب ہی ہوگی۔

تحقیق السند عن حمیدة یہ اسحٰق بن عبداللہ راوی مذکور کی زوجہ ہیں عن کبشۃ یہ حمیدہ کی خالہ اور صحابیہ ہیں، یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے اور اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان میں بھی موجود ہے۔ بہر حال صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے امام ترمذیؒ نے اس کو حسن صحیح کہا ہے، امام بخاریؒ اور دار قطنیؒ وغیرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ لیکن ابن مندہؒ نے اس حدیث کو معلل قرار دیا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں لیکن کبشہ اگر صحابیہ ہیں تو ان کی جہالت مضر نہیں ہے۔

۲- حدثنا عبداللہ بن مسلمۃ الخ قولہ ان سنتہا بھریسۃ الی عائشۃ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اُمِّ داؤد کہتی ہیں کہ میری سیدہ نے میرے ذریعہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں ہریسہ یعنی دَلیا وغیرہ کھانے کی چیز بھیجی، جب میں وہاں پہنچی تو میں نے ان کو نماز میں پایا، انھوں نے اشارہ سے اس کو رکھنے کا حکم فرمایا، اس کے بعد اچانک ایک بلّی آئی اور اس میں سے کھانے لگی، حضرت عائشہؓ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو جس جگہ سے بلّی نے کھایا تھا انھوں نے بھی اسی جگہ سے نوش فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں نے حضور کو اس کے سؤر کے سے وضوء کرتے دیکھا ہے۔

یہ حدیث بھی جمہور کا مستدل ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ام داؤد مجہولہ ہیں، دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے بیانِ جواز کے لئے آپ نے ایسا کیا ہو، ایک اور جواب ہے جو صاحبِ بحر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس سؤرِ ہرّہ سے آپ نے وضوء فرمایا ہوسکتا ہے کہ آپ نے اس بلّی کو اس سے قبل پانی پیتے دیکھا ہو، اور ایسی بلّی کا سؤر ہمارے یہاں بھی پاک ہے اس لئے کہ سؤرِ ہرّہ کی کراہت ایک قول کی بناء پر عدم توقّی عن النجاست کی وجہ سے ہے یعنی یہ کہ وہ گندی چیزیں کھاتی ہے اس لئے اس کا منھ خارجی نجاست سے ناپاک ہوجاتا ہے، اور یہاں یہ علت مرتفع ہے اس کے منھ کا پانی پینے کی وجہ سے پاک ہونا معلوم ہے اور گو یہ صرف ایک احتمال ہے، لیکن احتمال کا وجود مانع عن الاستدلال ہوجاتا ہے۔

(۳۹) باب الوضوء بفضل طهور المرأة

ترجمۃ الباب والا مسئلہ اختلافی ہے، یعنی جس پانی کو عورت نے وضوء یا غسل میں استعمال کیا ہو اس کے استعمال کے بعد برتن میں جو پانی باقی رہا ہے اس سے مرد کے لئے وضوء جائز ہے یا نہیں؟

مذاہبِ علماء مطلق فضلِ طہور کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ مرد وعورت دونوں ایک برتن میں پانی لے کر ایک ساتھ وضوء یا غسل کریں (اس میں بھی ہر ایک کو دوسرے کے فضل کا استعمال لازم آتا ہے) دوسری شکل یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی کو عورت استعمال کرے، تیسری شکل اس کا عکس ہے اور یہی ترجمۃ الباب میں مذکور ہے یعنی عورت کے استعمال کرنے کے بعد باقی پانی کو مرد استعمال کرے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی دو شکلیں بالاجماع جائز ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس تیسری شکل میں ہے، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے یہاں ناجائز ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز ہے، حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کے اجماع نقل کرنے پر اشکال کیا ہے اور انھوں نے امام طحاویؒ کے حوالہ سے پہلی دو صورتوں میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور یہ کہ پہلی دو صورتوں کا اختلاف حضرت ابوہریرہؓ اور امام احمد کی طرف منسوب ہے، ایک قول یہاں پر شعبی اور اوزاعی کا ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف حائض اور جنب کا فضلِ طہور مرد کے لئے ناجائز ہے، غیر حائض کے فضل کا یہ حکم نہیں ہے۔

۱- عن عائشۃؓ قالت کنتُ اغتسلُ الخ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں، ترجمۃ الباب میں صرف اختلافی شکل مذکور ہے یعنی پہلے عورت استعمال کرے اس کے بعد مرد، لیکن اس حدیث میں بظاہر ایسا نہیں ہے بلکہ حدیث کے معنی متبادر ایک ساتھ غسل کرنے کے ہیں۔

حدیث کی ترجمہ سے مطابقت لیکن ترجمۃ الباب سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی تاویل اس طرح کرسکتے ہیں کہ یہاں وقتِ واحد اور زمانِ واحد میں غسل کرنے کی تصریح نہیں ہے، ہوسکتا ہے یکے بعد دیگرے غسل کرنا مراد ہو، اس لئے کہ وحدتِ اناء وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل مذکور ہے اور ترجمۃ الباب میں وضوء سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ غسل تو خود وضوء کو متضمن ہے۔

۲- عن ام صُبَيَّۃَ الجُهَنِيَّۃِ قالت الخ اُمِّ صُبیہ فرماتی ہیں کہ میرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے ہاتھ ایک برتن سے وضوء کرتے ہوئے اس برتن میں پڑتے ہیں، اختلاف کے معنی آنے جانے کے ہیں، یعنی کبھی میرے ہاتھ اس میں آتے تھے اور کبھی حضور کے۔

اس حدیث میں بظاہر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ام صبیہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی محرمیت کا علاقہ نہیں تھا، پھر بیک وقت ایک ساتھ وضوء کرنے کی نوبت کیسے آئی؟ بعضوں نے جواب دیا کہ ہوسکتا ہے یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو لیکن حضرت سہارنپوریؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے کہ حجاب سے پہلے

عورت کے لئے مرد کے سامنے صرف کشفِ وجہ ہی تو جائز ہوگا، باقی بدن جو وضوء میں کھل جاتا ہے اس کا کشف تو دوسرے کے سامنے جائز نہ تھا، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ خواہ یہ واقعہ نزولِ حجاب کے بعد ہی کا ہو لیکن آپ اور اُمِّ صُبیہ کے درمیان ہو سکتا ہے حجاب حائل ہو گو وضوء ایک ہی برتن سے کر رہے ہوں یا حجاب بھی حائل نہ ہو صرف رخ پھرا ہوا ہو آمنے سامنے نہ بیٹھے ہوں یا یوں کہا جائے کہ یہ ایک برتن سے وضوء کرنا اور اختلافِ اَیدی وقتِ واحد میں نہ تھا بلکہ الگ الگ وقت میں تھا پہلے ایک نے وضوء کی اس کے فارغ ہونے کے بعد دوسرے نے، اس لئے کہ وحدتِ اناء وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اور ایسے پانی پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ اس پر اختلافِ اَیدی ہوا ہے، یہ مطلب اختلافِ اَیدی کے خلاف نہیں۔

۳۔ عن ابن عمرؓ قال کان الرجال والنساء الخ اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو مردوں کی محرم اور قریبی رشتہ دار ہوں اور یا یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ نزولِ حجاب سے پہلے کا ہے یا اس کو معاقبت پر محمول کیا جائے یعنی یکے بعد دیگرے اور آگے پیچھے، لیکن آگے لفظ جمیعًا آرہا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس اجتماع سے اجتماع فی الوقت نہیں بلکہ اجتماع فی الاناء مراد ہے، قولہ قال مسدد من الاناء الواحد مصنفؒ کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں عبداللہ بن مسلمہ اور مسدد، عبداللہ بن مسلمہ کے الفاظ ہیں، کان الرجال والنساء یتوضئون فی زمانِ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمیعًا اور مسدد کی روایت میں من الاناءِ الواحد کا اضافہ ہے، پس لفظ جمیعًا کا تعلق دونوں کی روایت سے ہے اور من الاناء الواحد صرف مسدد کی روایت میں ہے اور بذل کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ من الاناء الواحد اور لفظ جمیعًا دونوں صرف مسدد کی روایت میں ہے، عبداللہ بن مسلمہ کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، ورنہ حدیث کے معنی میں خلل واقع ہو جائے گا غور کر لیا جائے، نبہ علیہ شیخنا فی حاشیۃ البذل۔

تحقیق السند

عن ابن خَرَّبُوذ ان کا نام سالم ہے یعنی سالم بن خربوذ، خربوذ پالان یا زین کو کہتے ہیں اسی لئے ان کو سالم بن السرج بھی کہا جاتا ہے ام صُبَیّۃ ان کا نام خولہ بنت سعد ہے قولہ ح وحدثنا مسدد یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند مالک پر ختم ہوئی اور دوسری سند ایوب پر، اور مالک وایوب دونوں روایت کرتے ہیں نافع سے، لہٰذا نافع ملتقی السندین ہوا، ملتقی السندین کو کبھی صرف سندِ ثانی میں ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں جگہ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے عبداللہ بن مسلمہ والی سند عالی ہے اور دوسری سند مسدد والی سافل ہے، اس میں ایک واسطہ زائد ہے۔

(خ)

باب النهی عن ذٰلک

پہلے باب میں مصنفؒ نے جواز کی روایات کو ذکر فرمایا تھا جیساکہ جمہور کا مسلک ہے، اس باب میں منع کی روایات کو ذکر فرماتے ہیں جیساکہ ظاہریہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ مصنفؒ کے حنبلی ہونے کی علامت ہے کہ اخیر میں منع کی روایات کو ذکر کر رہے ہیں، ورنہ مسلکِ جمہور کے مطابق تو اس کا عکس ہونا چاہئے تھا۔

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں جن میں سے پہلی حدیث میں مرد و عورت ہر ایک کے فضل سے دوسرے کو منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں صرف ایک شق مذکور ہے اور وہ وہی ہے جس پر ترجمہ قائم ہے، بہرحال ان روایات میں ممانعت مذکور ہے۔

اب روایات میں تعارض ہوگیا جواز و عدم جواز دونوں طرح کی روایات جمع ہوگئیں، تطبیق کی تین شکلیں ہیں ترجیح. جمع بین الروایات اور نسخ ، جمہور کہتے ہیں جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ حضرت میمونہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہیں صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہیں، اور جواز کی روایات کی صحت کی بہت سے محدثین نے تصریح کی ہے جیسے امام بخاریؒ بیہقیؒ، ابن العربیؒ وغیرہ، اور منع کی روایت یعنی حکم بن عمرو کی روایت کو امام بخاریؒ اور بیہقیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح وضعیف ہیں، دوسرا جواب یعنی جمع یہ ہے کہ ممانعت کی روایات نہی تنزیہ پر محمول ہیں اور اثبات کی روایات جواز پر یعنی نہ کرنا اولیٰ ہے اور کرنا جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ فضل سے مراد الماء[1] المتساقط من الاعضاء ہے یعنی عورت کا مستعمل پانی اور اس سے جمہور کے یہاں وضو صحیح نہیں ہے، ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ محمول ہے اجنبیہ پر خوفِ فتنہ کی وجہ سے اور آخری جواب ہے نسخ کا کہ منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت میمونہؓ کے فضلِ غسل سے وضوء کا ارادہ فرمایا تھا، تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میرا بچا ہوا

---

[1] یہ اگرچہ ایک مشہور توجیہ ہے لیکن اس میں مجھے یہ اشکال ہے کہ اگر ماء مستعمل مراد ہے تو پھر عورت کی اس میں کیا تخصیص، ماء مستعمل مرد و عورت دونوں کا برابر ہے۔

پانی ہے جس پر حضور نے فرمایا تھا ان الماءَ لایُجنِب تو حضرت میمونہؓ کا یہ عرض کرنا کہ یہ میرے مستعمل پانی کا بقیہ ہے علامت ہے اس بات کی کہ ان کے پاس اس ممانعت کی کوئی دلیل ہوگی تب ہی تو انھوں نے حضور کو ردکا تو اب حاصل یہ ہوا کہ منع کی روایات مقدم ہوئیں اور جواز کی مؤخر اور مؤخر مقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے

اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے جس کا تعلق شُرب سے ہے، وہ یہ کہ فقہاء نے لکھا ہے اجنبی عورت کا سور مرد کے لئے مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی مرد کا سؤر عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ خوف فتنہ نہو ورنہ پھر کراہت دونوں کے حق میں ہوجاتی ہے اور اس کی وجہ فقہاء نے یہ لکھی ہے کہ عورت بجمیع اجزائہا مستور یعنی قابل حجاب ہے اور عورت کے سؤر میں اس کا لعاب مخلوط ہوگا مقدارِ یسیر ہی سہی، تو اس سے عورت کے جزءِ مستور کا استعمال لازم آئے گا۔

قولہ لقیتُ رجلاً صحِب الخ اس طرح کی سند باب البول فی المستحم میں گذرچکی اور وہاں ہم رجل کے مصادیق ثلٰثہ بیان کرچکے ہیں، لہٰذا یہاں دوبارہ بیان کی حاجت نہیں ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ کماصحِبہ ابوہریرۃؓ کے اندر تشبیہ مدت صحبت میں ہے جو کہ چار سال ہے، باب کی دوسری حدیث کی سند میں ہے عن الحکم بن عمرو وھو الاقرع یہاں یہ ضمیر راوئ حدیث حکم بن عمرو کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ خلافِ معمول عمرو کی طرف راجع ہے اس لئے کہ اقرع عمرو کا لقب ہے نہ کہ حکم کا۔

باب الوضوء بماء البحر

بحر کا اطلاق زیادہ تر بحرِ مالح پر ہوتا ہے یعنی سمندر جس کا پانی کھارا ہوتا ہے اور نہر کا اطلاق زیادہ تر شیریں پانی پر ہوتا ہے

ترجمۃ الباب کی غرض اس باب کو منعقد کرنے کی ضرورت کیا ہے؟ اسلئے کہ سمندر اور نہر کے پانی سے جوازِ وضوء توسب ہی جانتے ہیں سو اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس کے جواز میں ایک شبہ ہوسکتا تھا وہ یہ کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بڑی بڑی نجاستیں جاکر گرجاتی ہیں خصوصًا سواحل پر، تو اس سے عدم جواز کا شبہ ہوسکتا تھا، یا اس لئے کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بیشمار جانور پیدا ہوتے ہیں اور اسی میں مرتے ہیں تو اس سے بھی شبہ ہوسکتا تھا، اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وضوء بماء البحر میں بعض سلف کا اختلاف رہ چکا ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ حضرات ماء البحر

سے وضوء کو مکروہ کہتے تھے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بیان کیا ہے اور اس کی ایک وجہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے منقول ہے جو آگے آرہی ہے، لیکن اس مسئلہ میں اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا بلکہ امت کا اس کے جواز پر اتفاق ہے اختلاف کرنے والے گذر گئے عن سعید بن سلمۃ اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے اس کا عکس یعنی سلمۃ بن سعید کہا ہے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن سعید ہے ان المغیرۃ بن ابی بردۃ ان کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں مغیرۃ بن عبداللہ بن ابی بردہ، اور کہا گیا ہے عبداللہ بن مغیرۃ بن ابی بردہ۔

قولہ سأل رجل الخ اس رجل سائل کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن مخر اور سمعانی امام لغت والحدیث نے لکھا ہے کہ ان کا نام العرکی ہے، لیکن اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ عرکی تو ملاح کو کہتے ہیں یہ نام کیسے ہوگیا یہ تو لقب اور وصف ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک سائل نے آپ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ بحری سفر کرتے رہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے للصید یعنی شکار کے لئے جس سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے بحری سفر کرنا جائز ہے اس میں ایک حدیث منع کی وارد ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، غرضیکہ اس سائل نے کہا کہ ہم اپنے ساتھ بحری سفر میں ماء شیریں پینے کے لئے قلیل مقدار میں رکھتے ہیں، اب اگر ہم اسی سے وضوء کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ھو الطہور ماءہ یعنی سمندر کا پانی پاک ہے۔

شرحِ حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات

قولہ ھو الطھور ماءہ الحل میتتہ۔ یہاں پر دو سوال ہیں، ایک یہ کہ ھو الطھور ماءہ پورا جملہ استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں اگر صرف نعم فرمادیا جاتا تو وہ کافی تھا، اس طوالۃ میں کیا مصلحت ہے؟ آپ کے ارشادات تو جوامع الکلم ہوتے ہیں، جواب یہ ہے کہ اگر یہاں پر صرف نعم کیساتھ جواب پر اکتفاء کیا جاتا تو اس کا تعلق صرف اس صورت سے ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، اور پھر اس سے یہ سمجھ میں آتا کہ ماء البحر سے وضوء اسی وقت کر سکتے ہیں جب ماء شیریں قلیل ہو ورنہ نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ماء البحر سے وضوء ہر حال میں جائز ہے، اس لئے آپ نے جواب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے جواب میں سوال پر کیوں اضافہ فرمایا؟ سوال تو صرف پانی سے متعلق تھا نہ کہ طعام سے، آپ نے شراب کے ساتھ طعام یعنی میتۃ البحر کا بھی حکم بیان فرمایا، جواب یہ ہے کہ اس سے ماقبل کے مضمون کی تائید مقصود ہے، یعنی ماء البحر کے طاہر ہونے کی دلیل ہے، وہ اس

طرح پر کہ ماء البحر کے طاہر ہونے میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر تو بکثرت جانور مرتے رہتے ہیں، پھر اس کا پانی طاہر و مطہر کیسے تو اس شبہ کا آپ نے ازالہ فرمایا کہ میتۃ البحر پاک ہے، اس صورت میں الحلُّ بمعنی طاہر ہوگا۔ اور اگر بمعنی حلال ہو تو اس کو جواب علی اسلوب الحکیم کہا جائے گا یعنی سائل نے گو صرف سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا کہ اگر شیریں پانی نہ ہو تو سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ کو اس سوال پر یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح ان کو پانی کی ضرورت پیش آسکتی ہے اسی طرح زادِ راہ اور طعام ختم ہو جانے کی وجہ سے بحری سفر میں کھانے کی بھی حاجت پیش آسکتی ہے تو آپ نے پیشگی ان کے سوال سے پہلے طعام کے بارے میں بھی جواب ارشاد فرمایا کہ میتۃ البحر حلال ہے، زادِ راہ نہ رہنے پر اس کو خوراک بنا سکتے ہیں، جواب علی اسلوب الحکیم میں سوال کی مطابقت زیادہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کی حاجت اور مقام کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ "ہو الطہور ماءہ" میں مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں، اور تعریف الحاشیتین مفید حصر ہوتی ہے، پھر حصر کبھی تو مسند کا مسند الیہ میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس، یہاں پر مسند الیہ کا حصر مسند میں ہو رہا ہے، یعنی ماء البحر منحصر ہے طہوریت میں، ماء البحر طہور ہی ہے غیر طہور نہیں اور اس کا عکس مراد نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ ماء البحر کے علاوہ کوئی اور پانی مطہر نہ ہو طہوریت منحصر ہو جائیگی ماء البحر میں۔

اس حدیث سے دو مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں، ایک مسئلہ مترجم بہا یعنی ماء البحر کا حکم، یہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

مسئلہ میتۃ البحر میں احناف اور جمہور کا اختلاف اور ہر فریق کی دلیل

دوسرا مسئلہ میتۃ البحر کا مستفاد ہو رہا ہے کہ وہ حلال ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے یہاں میتۃ البحر جس پر حلت کا حکم لگایا جا رہا ہے اس کا مصداق صرف سمک ہے لحدیث احلت لنا المیتتان السمک والجراد اور جمہور کے یہاں تقریباً تمام بحری حیوانات مراد ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں تمام انواع حلال ہیں سوائے خنزیر کے، اس میں ان کے تین قول ہیں، ۱۔ حلت، ۲۔ حرمت، ۳۔ توقف اور حنابلہ کے یہاں بھی سوائے تین کے سب حلال ہیں، اور وہ تین یہ ہیں، ۱۔ تمساح، ۲۔ ضفدع، ۳۔ کوسج اور شافعیہ کے یہاں جیسا کہ امام نووی نے لکھا ہے تین قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ سوائے ضفدع کے جملہ میتۃ البحر حلال ہیں، اور دوسرا قول مثل حنفیہ کے، کہ سوائے سمک کے سب حرام ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ جس میتۃ البحر کی نظیر ماکول فی البر ہے وہ حلال اور جس کی نظیر غیر ماکول

فی البرہے وہ حرام ہے اس لئے کہ جتنی انواع کے حیوانات بر میں ہیں اتنے ہی بحر میں ہیں لہذا ان کے یہاں نظیر کا اعتبار ہے جس قسم کے جانور خشکی میں حلال جیسے گائے، بھینس، بکری وغیرہ اسی قسم کا میتۃ البحر بھی حلال ہے اور جس قسم کے جانور خشکی میں حرام جیسے کلب ذئب اسد وغیرہ تو اس نوع کا میتۃ البحر بھی حرام ہے۔

جمہور اس مسئلہ میں حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً میتۃ البحر کو حلال کہا گیا ہے ہم نے کہا کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو آپ کے یہاں بھی نہیں ہے، ہر ایک امام نے کچھ نہ کچھ استثناء کیا ہے لہذا یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہوئی تو جس طرح آپ حضرات نے تخصیص کر رکھی ہے ہمارے یہاں بھی اس میں تخصیص ہے۔

نیز جمہور نے اس مسئلہ میں آیت کریمہ اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ سے بھی استدلال کیا ہے اس آیت میں بھی مطلق صید البحر کی حلت مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ آپ کا استدلال اس آیت سے مبنی ہے اس بات پر کہ آیت میں صید سے مراد مَصید ہو ہم کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ آیت میں صید معنی مصدری یعنی اصطیاد کے معنی میں مستعمل ہے، مصید اس کے معنی مجازی ہیں جو آپ نے اختیار کئے ہیں، اور مقصود آیت سے مُحرِم کے حق میں صید البر اور صید البحر کے فرق کو بیان کرنا ہے یعنی حالت احرام میں اصطیاد فی البحر (دریائی شکار) جائز ہے اور اصطیاد فی البر ناجائز، اس آیت سے مقصود حلتِ لحم کو بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ آپ نے سمجھا ہے، آیت کے سیاق وسباق سے حنفیہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ مسئلۃ الوضوء بماء البحر میں بعض سلف جیسے عبد اللہ بن عمرو ؓ سے جو کراہت منقول ہے جیسا کہ شروع باب میں ہم نے بیان کیا تھا غالباً اس کا منشاء وہ حدیث مرفوع ہے جس کے راوی خود حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص ؓ ہیں جو ابوداؤد کی کتاب الجہاد میں ہے لا یرکب البحرَ الا حاجٌ او معتمرٌ او غازٍ فی سبیل اللہ فانّ تحتَ البحرِ ناراً و تحت النارِ بحراً چنانچہ امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص ؓ ماء البحر سے وضوء کو مکروہ سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے انہ نار، امام ترمذیؒ کا اشارہ بھی اسی روایت کی طرف ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء البحر کو نار فرمایا ہے بظاہر عبد اللہ ابن عمرو بن العاص ؓ اس سے متاثر ہوتے اور عدم جواز الوضوء بماء البحر کے قائل ہوئے۔

اب رہی بات کہ ان تحت البحر ناراً کا کیا مطلب؟ بعض کی رائے یہ ہے کہ کلام تشبیہ پر محمول ہے مقصود صرف دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو بیان کرنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے ؎

بدریا در منافع بیشمار است ❁ اگر خواہی سلامت برکنار است

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہوسکتی ہے کیونکہ جہنم آخر زمین کے نیچے ہی ہے اور سمندر کی تخصیص بظاہر اس لئے کی گئی ہے کہ آخرت میں چل کر سمندر کے پانی میں آگ لگا کر اس کو خود جزء جہنم یعنی جہنم کا ایندھن بنادیا جائے گا، کما قال اللہ تعالیٰ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ الآیۃ

ابو داؤد کی اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ دریائی سفر سوائے حج وعمرہ اور جہاد کے جائز نہیں ہے، حالانکہ حدیث الباب میں جو اِنَّا نَرْکَبُ الْبَحْرَ ہے اس میں بعض روایات میں لِلصَّیْدِ کی زیادتی ہے جس سے معلوم ہورہا ہے کہ شکار کے لئے بھی دریائی سفر جائز ہے اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی یہ روایت لا یرکب البحر ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، لہٰذا شکار وغیرہ کے لئے دریائی سفر کرنا جائز ہے۔

حدیث البحر کا درجہ صحت وقوت کے اعتبار سے

حدیث الباب یعنی حدیث البحر سنن اربعہ اور صحیح ابن خزیمہ وصحیح ابن حبان کی روایت ہے موطا مالک میں بھی ہے۔ بہر حال صحیحین میں نہیں ہے امام بیہقیؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کے نام میں اختلاف ہے، ایک سعید بن سلمہ دوسرے مغیرۃ بن ابی بردہ، ویسے اکثر محدثینؒ نے اس کی تصحیح اور تلقی بالقبول کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے کما قال الترمذی، لیکن اس پر ابن عبد البرؒ نے اشکال کیا کہ لو کان صحیحاً عندہ لأخرجہ فی صحیحہ حافظ کہتے ہیں کہ ابن عبد البرؒ کا یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو اپنی صحیح میں بھی لائیں کیونکہ انھوں نے استیعاب کا قصد نہیں کیا کہ جو بھی حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو وہ اس کو اپنی صحیح میں ذکر کریں۔

پھر جاننا چاہیئے کہ حدیث الباب کی امام شافعیؒ نے بڑی اہمیت بیان کی ہے اور فرمایا کہ انہ نصف علم الطہارۃ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ دنیا دو حصوں میں منقسم ہے، بر اور بحر، اس حدیث میں بحر کی پاکی وناپاکی کے تمام مسائل آگئے۔

بَابُ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِیْذِ

(۴۲)

اس باب سے متعلق پانچ بحثیں

یہاں پر چند باتیں ہیں، ۱ نبیذ کی تعریف لغۃً وعرفاً، ۲ اس کے اقسام

---

۱ البتہ ابن دقیق العیدؒ نے اس حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو معلل قرار دیا ہے۔

۴ ان اقسام کے احکام، ۵ نبیذ مختلف فیہ کی تعیین ۵ حدیث الوضوء بالنبیذ کا ثبوت۔

بحث اول۔ نبیذ نبذ سے ہے جس کے معنی ڈالنے کے ہیں، فعیل کا صیغہ ہے مفعول کے معنی میں منبوذ، یہ ایک قسم کا شربت ہے جو مختلف چیزوں تمر، زبیب، عسل، حنطہ، شعیر وغیرہ سے بنتا ہے، لیکن زیادہ تر نبیذ تمر کی ہوتی تھی، اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نوش فرماتے تھے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کی نبیذ بنانی ہو مثلاً کھجور یا کشمش اس کو شام کے وقت پانی میں بھگو کر رکھدیا جائے صبح کو جب اس میں مٹھاس پیدا ہو جائے پی لیا جائے یا صبح کو پانی میں ڈال کر رکھ دیں اور شام کو پی لیں۔

بحث ثانی وثالث، احکام کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، اول یہ کہ کھجوریں تھوڑی دیر کے لئے پانی میں بھگو دی جائیں اور پھر نکال لی جائیں کہ ابھی تک مٹھاس کا اثر بھی پانی میں نہ آیا ہو۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اتنی دیر پانی میں رکھی جائیں کہ اس پانی میں تغیر آجائے حدت اور تیزی، جھاگ اور نشہ پیدا ہو جائے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی دیر بھگوئی جائیں کہ پانی کے اندر صرف مٹھاس پیدا ہو اور کسی قسم کا تغیر تیزی یا جھاگ پیدا نہ ہو، قسم اول سے وضوء بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ فی الواقع عرفاً وہ نبیذ ہی نہیں ہے صرف لغۃً نبیذ ہے، اور قسم ثانی جس میں سکر پیدا ہو جائے اس سے وضوء بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور قسم ثالث جو درمیانی ہوتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے وضوء جائز نہیں ہے، اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اس سے وضوء جائز ہے، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی نبیذ سے وضوء بھی کی جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

بحث رابع پھر جاننا چاہیئے کہ نبیذ تو مختلف چیزوں کی بنائی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن علماء کا اختلاف صرف نبیذ تمر میں ہے، تمر کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نبیذ بنائی جائے اس سے وضوء بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وضوء بالنبیذ کا جواز امام صاحب کے نزدیک خلاف قیاس حدیث کی بناء پر ہے، اور جو حکم خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہو وہ اپنے مَورِد پر منحصر ہوتا ہے دوسری شئی کو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا، نیز امام صاحب جو وضوء بالنبیذ کے جواز کے قائل ہیں وہ اس وقت میں ہیں جب ماءِ مطلق نہ ہو اور ماء مطلق کی موجودگی میں وہ بھی جواز کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک ماء مطلق کی موجودگی میں بھی نبیذ سے وضوء جائز ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہنا چاہیئے کہ امام صاحب ابتداء میں نبیذ سے جوازِ وضوء کے قائل تھے، پھر بعد میں مسلکِ جمہور کی طرف ان کا رجوع ثابت ہے، لہٰذا اب فتویٰ اسی قولِ اخیر پر ہے اسی کو امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

بحث خامس۔ اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سوجاننا چاہئے کہ امام صاحبؒ کا استدلال حدیث الباب یعنی عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے ہے جو لیلۃ الجن میں پیش آئی تھی، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذ کے بارے میں فرمایا تمرۃٌ طیبۃٌ وماءٌ طہورٌ اور پھر اس سے وضوء فرمایا

جمہور علماء اس حدیث کی تضعیف کے درپے ہیں، احناف امام صاحبؒ کی طرف سے جمہور کے اعتراضات کے جواب کے درپے ہیں اور اس سے بحث طویل ہو جاتی ہے، مگر چونکہ امام صاحب کا رجوع اس مسئلہ میں ثابت ہے اور پھر جمہور کے ساتھ ہو جانا منقول ہے تو پھر دلائل پر کلام و بحث کی حاجت ہی نہیں رہتی، صاحب بحر الرائق نے بھی یہ لکھا ہے، لیکن چونکہ یہ بات یقینی ہے کہ شروع میں امام صاحب اس سے جوازِ وضوء کے قائل تھے تو سوال ہوتا ہے کہ آخر کس دلیل کی بناء پر قائل تھے اور کس درجہ میں اس دلیل کا ثبوت ہے یہ معلوم ہونا چاہئیے، اس لئے اس بحث کو بیان کرنا ہی پڑتا ہے چنانچہ حضرتؒ نے بذل میں دلائل پر کلام فرمایا ہے اور حدیث الباب کو جو امام صاحبؒ کا مستدل تھا ثابت قرار دیا ہے اور اس پر جمہور محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں لہٰذا ہم بھی کچھ کلام کرتے ہیں۔

سو جاننا چاہئے کہ حدیث الوضوء بالنبیذ جس کو مصنفؒ نے اس باب میں ذکر فرمایا ہے یہ سنن ثلثہ ابوداؤد ترمذی، ابن ماجہ، کی روایت ہے اسی طرح طحاوی اور مسند احمد میں بھی موجود ہے، شیخین اور امام نسائی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی، جمہور محدثین نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں۔

۱ اس کی سند میں ابوزید راوی ہیں جو باتفاقِ محدثین مجہول ہیں، چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے ان کے مجہول ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے امام ترمذیؒ نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ یہ مجہول ہیں، حدیثِ نبیذ کے علاوہ کوئی اور حدیث ان سے مروی نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابوزید سے راوی مذکور فی السند ابوفزارہ کے علاوہ ابوروق بھی روایت کرتے ہیں، علامہ عینیؒ کہتے ہیں کہ جب ابوزید سے روایت کرنے والے دو ہو گئے تو پھر ابوزید حدِ جہالت سے خارج ہو گئے (اس لئے کہ مجہول العین اس کو کہتے ہیں من لم یروِ عنہ اِلّا واحدٌ) پھر علامہ عینیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابن مسعودؓ سے نقل کرنے والے صرف ابوزید ہی نہیں ہیں بلکہ ابوزید کے علاوہ ایک جماعت بھی اس کو ان سے روایت کرتی ہے اور عینیؒ نے اربعۃ عشر رجلاً یعنی چودہ رواۃ مع کتب حدیث کے حوالہ کے ایسے شمار کرائے جو اس حدیث کو عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، ان چودہ رواۃ کا بیان بذل المجہود میں موجود ہے وہاں دیکھ سکتے ہیں یہ پہلے اشکال کا جواب ہوا۔

۲ دوسرا اشکال ان حضرات کا اس حدیث پر یہ ہے کہ یہ حدیث اخبارِ آحاد سے ہے جو کتاب اللہ کے اطلاق

کے خلاف ہے اس لئے کہ کتاب اللہ میں تو یہ ہے کہ اگر ماءِ مطلق نہ پاؤ تو تیمم کرو اور ظاہر ہے کہ نبیذ ماءِ مطلق نہیں ہے بلکہ ماءِ مقید ہے لہٰذا تیمم کرنا چاہئے، وضوء کے لئے ماءِ مطلق کا ہونا ضروری ہے۔

اس اشکال کا جواب حضرت رحؒ نے بذل میں دیا ہے کہ چونکہ وضوء بالنبیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں جیسے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم لہٰذا اس حدیث کو عمل صحابہ اور تلقی بالقبول کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جا سکتا ہے، اور اس قسم کی حدیث سے اطلاقِ کتاب اللہ میں ترمیم اور تخصیص جائز ہے۔

۳ تیسرا اشکال اس حدیث پر جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم اور خود سنن ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے استاذ عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجن میں آپ حضرات میں سے کوئی حضور کے ساتھ تھا تو انھوں نے جواب دیا ماکان معہ منا احد، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں یہ حدیث صریح دلیل ہے اس بات کی کہ وضوء بالنبیذ کی وہ حدیث جو سنن ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لیلۃ الجن کا واقعہ جیسا کہ مشہور ہے کئی بار پیش آیا ہے، جنات کے وفود آپ کی خدمت میں مختلف زمانوں میں چھ مرتبہ حاضر ہوئے ہیں جیسا کہ آکام المرجان فی احکام الجان میں لکھا ہے، پہلی بار خاص مکہ میں، اس وقت عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ نہیں تھے، دوسری مرتبہ بھی مکہ میں مقام حجون پر جو ایک پہاڑی ہے، تیسری مرتبہ مکہ کے ایک اور مقام میں، چوتھی مرتبہ مدینہ منورہ بقیع الغرقد میں، ان تینوں مرتبہ میں عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے، اور پانچویں مرتبہ خارج مدینہ، اس وقت آپ کے ساتھ زبیر بن العوامؓ تھے اور چھٹی مرتبہ بعض اسفار میں، اس وقت میں آپ کے ساتھ بلال بن الحارثؓ تھے (یہ بلال وہ نہیں ہیں جو حضور کے مؤذن تھے وہ تو بلال بن رباح ہیں)

اس تیسرے اشکال کے اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ ماکان معہ منا احد ای غیری یعنی میرے علاوہ اور کوئی آپ کے ساتھ نہیں تھا یا یہ مراد ہے کہ خاص مقام تعلیم میں جہاں آپ نے جنات کے مقدمات فیصل فرمائے تھے وہاں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا اس لئے کہ منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کے یہاں جانے کے وقت عبداللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ میں روک کر بٹھا دیا تھا کہ تم یہیں رہنا آگے مت بڑھنا اور اس جگہ آپ نے ان کی حفاظت کی غرض سے حصار فرما دیا تھا چنانچہ یہ وہیں بیٹھے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے قریب جنات کے پاس سے واپس تشریف لائے، اس وقت چونکہ نماز کا وقت ہو چکا تھا اس لئے آپ نے ان سے دریافت فرمایا جیسا کہ

حدیث الباب میں ہے مَافی اِدَاوَتِكَ ؟ یہ مشہور ایرادات کے جوابات ہیں حاصل یہ کہ حدیث ثابت ہے لہٰذا وضوء بالنبیذ جائز ہے۔

وضوء بالنبیذ میں امام محمدؒ کی رائے

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الوضوء والتیمم کرے وہ فرماتے ہیں کہ آیت تیمم تو متعین ہے کہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں بھی پیش آیا اور مدینہ میں بھی، لیلۃ الجن کا واقعہ اگر صرف مکی ہوتا تو آیت کو اس کے لئے ناسخ سمجھ لیا جاتا کیونکہ آیت بعد کی ہے مدنی ہے لیکن چونکہ لیلۃ الجن خود مدینہ میں بھی پیش آئی ہے، اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آیت کا نزول مؤخر ہے اس لئے عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث کے منسوخ ہونے نہ ہونے میں تردد ہوگیا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وضوء بالنبیذ اور تیمم دونوں کرلیا جائے

۲- قولہ ماکان معنا منا احد مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ انھوں نے وضوء بالنبیذ کا باب باندھا ہے، لیکن وہ اس کے قائل نہیں ہیں اور نہ وہ حدیث الوضوء بالنبیذ کو ثابت مانتے ہیں، غالباً اسی لئے انھوں نے مسلسل کئی چیزیں ایسی ذکر کی ہیں جو اس کے خلاف ہیں مثلاً ایک تو یہی حدیث جس میں ہے مَاکان معنا منا احدٌ اور اس کے بعد پھر آگے چل کر عطاء بن ابی رباح کا مسلک نقل کیا ہے انہ کرہ الوضوء باللبن والنبیذ اس کے بعد اثر ابو العالیہ ذکر کیا یہ ابو العالیہ کبار تابعین میں سے ہیں بلکہ مخضرم ہیں زمانۂ جاہلیت اور اسلام دونوں پائے ہیں، حضور کی وفات کے بعد اسلام لائے ان سے کسی نے اغتسال بالنبیذ کا مسئلہ پوچھا کہ اگر کسی شخص کے پاس ماء مطلق نہ ہو تو وہ نبیذ سے غسل کرسکتا ہے یا نہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ نہیں کرسکتا۔

اغتسال بالنبیذ کا حکم

لیکن جاننا چاہئے کہ مسئلہ اغتسال بالنبیذ خود ہمارے مشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام صاحبؒ سے تو اس مسئلہ میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے، امام صاحب کی طرف سے بعض مشائخ نے جواز اور بعض نے عدم جواز نقل کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اثر ابو العالیہ کو یہاں پورا ذکر نہیں فرمایا، ان کی پوری روایت دارقطنی میں موجود ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور اس میں یہ زیادتی ہے کہ جب ابو العالیہ نے غسل بالنبیذ کا انکار کیا تو سائل نے ان کو لیلۃ الجن کا واقعہ یاد دلایا کیونکہ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے تو اس پر ابو العالیہ نے یہ فرمایا، اَنبِذَتکم ھذہ الخبیثۃ انما کان ذلك زبیباً وماءً اس سے ابو العالیہ کا صحیح مسلک معلوم ہوگیا وہ یہ کہ انھوں نے جو غسل بالنبیذ کا انکار فرمایا تھا اس سے وہ نبیذ مراد تھی جو نجس اور خبیث

یعنی سکر ہو اور اس قسم کی نیند سے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

باب أیصلی الرجل وھو حاقن (۴۲)

اس کتاب کے ابواب و مضامین بہت مرتب ہیں، ترمذی شریف میں تو بہت سے ابواب بے محل آجاتے ہیں، لیکن ابوداؤد میں یہ باب بھی بے محل سا ہے، یا یہ تو مکروہاتِ صلوٰۃ میں ہوتا اور ابھی کتاب الصلوٰۃ شروع نہیں ہوئی ہے، یا ابواب الاستنجاء میں ہونا چاہئے جو پہلے گذر چکے ہیں۔

مسئلہ مترجم بہا کا حکم اور اختلافِ ائمہ حاقن کہتے ہیں حابس البول کو یعنی جس کو پیشاب کا تقاضا ہو لیکن اس نے روک رکھا ہو اور اس کے بالمقابل لفظ حاقب ہے یعنی حابس الغائط، جس کو بڑے استنجاء کی حاجت ہو اور اس نے اس کو روک رکھا ہو یہ وہی مسئلہ ہے جس کو فقہاء صلوٰۃ عند مدافعۃ الاخبثین سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں نماز شروع کرنا بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے، بلکہ مالکیہ کے یہاں تو بعض صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے، ان کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو صاحبِ منہل نے ذکر کیا ہے، اوجز میں ابن عبدالبرؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں نماز پڑھے تو امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ یعید فی الوقت یعنی وقت کے اندر اندر اعادہ ضروری ہے اور اگر وقت گذر گیا تو خیر نماز ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت تو مدافعت یعنی استنجاء کا تقاضا نہیں تھا لیکن نماز شروع ہونے کے بعد تقاضا پیدا ہوا اس صورت کا بھی حکم یہی ہے کہ اس کو نماز قطع کر دینی چاہئے لیکن اگر قطع نہیں کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، امام ترمذیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ مدافعتِ اخبثین کے وقت شروع تو مطلقاً نہ کرے، لیکن شروع کرنے کے بعد اگر مدافعت ہونے لگے تو نماز قطع کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک کہ اس حالت کا زیادہ تقاضا نہ ہو۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی علت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے جس کو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک علتِ منع شغلِ بال ہے یعنی قلب کی توجہ اور دھیان سارا استنجاء ہی کی طرف لگا رہے گا اس لئے کراہت ہے اور امام احمدؒ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ علتِ منع انتقالِ حدث ہے یعنی پیشاب پاخانہ کا اپنے مستقر و معدن سے منتقل ہونا ہے، اگرچہ خروج نہیں ہوا ہے لیکن اپنی جگہ سے انتقال ہو چکا، گویا شخص مذکور حامل نجاست ہوا

اور حملِ نجاست مفسدِ صلوٰۃ ہے جیسے کوئی شخص شیشی میں اپنا پیشاب لے کر نماز کے وقت جیب میں رکھ لے اور جو نجاست اپنے معدن اور مستقر میں ہو اگرچہ وہ نماز میں نمازی کے ساتھ ہے لیکن وہ معاف ہے (اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہئے، چنانچہ امام احمدؒ کے نزدیک منی کا اپنے محل سے منتقل ہونا موجب غسل ہے اگرچہ خارج میں اس کا ظہور نہوا ہو) اور مالکیہ کہتے ہیں جو بعض صورتوں میں اعادۂ صلوٰۃ کے قائل ہیں جیساکہ بیان مذاہب میں گذرا ہے کہ شدید تقاضے کے وقت آدمی کو شدت سے روکنا پڑے گا، اور یہ مُفضی ہوگا عمل کثیر کی طرف، اور عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہے۔

مضمونِ حدیث

حدیث الباب کا حاصل یہ ہے کہ عُروہ کہتے ہیں عبداللہ بن ارقمؓ صحابی ایک مرتبہ سفر حج یا عمرہ میں جارہے تھے، ان کے ساتھ بہت سے حضرات بھی اس سفر میں شریک ہوگئے، راستہ میں نماز کی امامت وہی فرماتے تھے، عُروہ کہتے ہیں ایک دن کی بات ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تھا انھوں نے نماز کے لئے تکبیر شروع کرائی اور اقامت شروع کرانے کے بعد فرمایا کہ حاضرین میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر امامت کریں، اور خود استنجاء کے لئے تشریف لے گئے، آگے روایت میں ہے فانی سمعت الخ اس میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے اسی وقت جانے سے پہلے یہ حدیث سنائی اور یہ بھی احتمال ہے کہ واپس آنے کے بعد سنائی ہو، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا ارادہ استنجاء کے لئے جانے کا ہو اور ادھر نماز کھڑی ہورہی ہو تو اس کو چاہئے کہ استنجاء کو مقدم کرے۔

اختلاف فی السند کی تشریح اور توجیہ

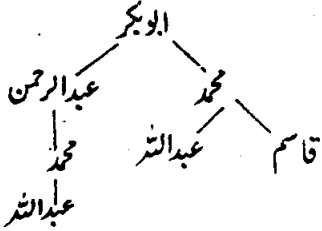
قال ابوداؤد روی وھیب بن خالد الخ مصنفؒ کی غرض ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کرنا ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ عروہ اس واقعہ کو عبداللہ بن ارقم سے براہِ راست بیان کر رہے ہیں یا درمیان میں کسی کا واسطہ ہے؟ سو زہیر کی روایت جو شروع میں آئی وہ بلا واسطہ ہے، اور جن روایات کا مصنفؒ حوالہ دے رہے ہیں یعنی وُہیب، شعیب اور ابو ضمرہ ان تینوں کی روایت میں عروہ اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے، اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہشام کے اکثر تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا جس طرح زہیر نے یعنی بلا واسطہ لہٰذا وہی راجح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ یہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انھوں نے بھی عدمِ واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں تہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے العلل المفرد میں تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

اب اگر دونوں روایتیں صحیح ہیں تو تطبیق کی شکل کیا ہوگی، ؟ تو اس کی صورت حضرت نے بذل میں یہ تحریر

فرمائی ہے کہ ہوسکتا ہے اس سفر میں عُروہ عبداللہ بن ارقم رضؓ کے ساتھ نہوں اور اس واقعہ کی روایت ان کو بالواسطہ پہنچی ہو اس کے بعد عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقم سے ہوئی ہو اور ان سے براہِ راست بھی واقعہ سن لیا ہو لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں اوجز کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ مصنفِ عبدالرزاق کی روایت سے عُروہ کا اس سفر میں ساتھ ہونا مستفاد ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ توجیہ کیجائے کہ عروہ گو اس سفر میں ساتھ تھے لیکن خاص اس موقعہ پر موجود نہیں تھے اس لئے اولاً بالواسطہ سنا اور ثانیاً بلا واسطہ۔

سند کی تشریح

۲ قولہ قال ابن عیسیٰ فی حدیثہ ابن ابی بکر الخ اس حدیث میں مصنفؒ کے تین استاذ ہیں جن میں سے ایک استاذ یعنی ابن عیسیٰ نے عبداللہ بن محمد جو سند میں مذکور ہیں ان کی صفت ابن ابی بکر بیان کی۔ بخلاف دوسرے دو استاذ احمد بن حنبل و مسدد کے کہ انھوں نے صرف عبداللہ بن محمد کہا، البتہ عبداللہ بن محمد کی دوسری صفت اخو القاسم بن محمد سب نے بیان کی۔

جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن محمد دو ہیں ایک عبداللہ بن محمد بن ابی بکر اور دوسرے عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ قاسم ان دونوں میں سے پہلے کے حقیقی بھائی ہیں دونوں کے سلسلہ نسب کو اس نقشہ سے سمجھا جائے۔ اب جس

ابوبکر
محمد — عبدالرحمن
قاسم — عبداللہ (بن محمد) | محمد (بن عبدالرحمن)
عبداللہ (بن محمد بن عبدالرحمن)

راوی نے صرف عبداللہ بن محمد کہا اس میں دو احتمال تھے، یا تو نقشہ میں مذکور دائیں طرف والے عبداللہ ہوں یا بائیں طرف والے ایک ابوبکر کے پوتے اور ایک پرپوتے ہیں۔ اب جس راوی نے ابن ابی بکر کی صفت کا اضافہ کیا تو اس نے گویا دائیں جانب والے کی تعیین کردی اور آگے چل کر مصنفؒ کے سب اساتذہ نے دوسری صفت یعنی اخو القاسم بیان کی اس صفت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن محمد بن ابی بکر ہوں۔

لیکن صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن محمد بائیں طرف والے ہیں یعنی عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر اور حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محفوظ وہی ہے جو مسلم کی سند میں ہے، اب اگر یہ بات ہے تو پھر ان کو اخو القاسم بن محمد کہنا مجازاً ہوگا اس لئے کہ یہ عبداللہ قاسم کے حقیقی بھائی نہیں ہیں بلکہ چچازاد بھائی ہیں یعنی چچا کے لڑکے کے لڑکے۔

مضمونِ حدیث

آگے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن محمد کہتے ہیں میں اور قاسم دونوں اپنی پھوپھی عائشہؓ کے پاس تھے، کچھ دیر کے بعد کھانا آگیا تو بجائے اس کے کہ قاسم کھانے کی طرف متوجہ ہوتے فوراً کھڑے ہو کر نماز کی نیت باندھ لی گویا کھانے سے اعراض کیا، اس پر حضرت عائشہؓ نے ان کو تنبیہاً فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کھانا سامنے آنے کے بعد

نماز نہیں شروع کرنی چاہئے، اور نہ مدافعۃ الاخبثین کے وقت پڑھنی چاہئے، اس حدیث میں دو جزء ہیں، حضرت عائشہؓ کا مقصود جزء اول ہے یعنی لا یصلی بحضرۃ الطعام اور مصنف کا مقصود جزء ثانی ہے جیسا کہ ظاہر ہے

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت قاسم نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں تو اختصار ہے، یہ صحیح صورتحال مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے بھتیجے عبداللہ تو فصیح اللسان تھے، صاف گفتگو کرتے تھے، اور یہ قاسم غیر فصیح تھے، ان کی گفتگو صاف اور شستہ نہ تھی، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے وکان القاسم رجلاً لحّانۃ یعنی ان کے کلام میں لحن بہت پایا جاتا تھا، لحّانۃ بروزن علّامۃ، تاء اس میں تانیث کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے علامہ کی طرح، حضرت عائشہؓ خود بھی بڑی فصیح اللسان تھیں تو انھوں نے قاسم کو تنبیہ کی مالکَ لا تتحدّث کما یتحدّث ابنُ اخی ھذا یعنی تجھے کیا ہو گیا، تو ایسی صاف گفتگو کیوں نہیں کرتا جیسے میرا یہ دوسرا بھتیجا کرتا ہے اور مزید برآں قاسم کو ان کی والدہ کے بارے میں عار دلایا اس لئے کہ دراصل وہ اُمّ ولد تھیں: اس پر وہ ناراض ہو گئے اور حضرت عائشہؓ کے کھانے کو دیکھ کر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے کہ جب تم ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتی ہو تو ہم بھی تمہارا کھانا نہیں کھائیں گے، اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ حدیث سنائی جو یہاں کتاب میں مذکور ہے۔

لا یُصلّی بحضرۃِ الطّعام کی شرح اور فقہی مسئلہ

اس حدیث کا جزء اول یعنی حضورِ طعام کے وقت نماز نہ پڑھنا، یہ مشہور حدیث ہے جو مختلف الفاظ سے مروی ہے، بعض روایات میں اس طرح ہے اذا حضر العشاء والعَشاء فابدؤا بالعَشاء اس پر فقہی حیثیت سے کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور طعام کے باوجود اول نماز پڑھے تو جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں نماز صحیح ہو جائیگی، اور ظاہریہ کے نزدیک صحیح نہ ہوگی، علامہ شوکانیؒ نے امام احمد کا بھی مذہب یہی لکھا ہے کہ نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ النقل عن احمد لیس بصحیح بلکہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں جیسا کہ مغنی وغیرہ میں تصریح ہے، جمہور علماء کے نزدیک اس حدیث میں نہی تنزیہ کے لئے ہے اور ظاہریہ کے نزدیک تحریم کے لئے نیز عند الجمہور تقدیم طعام کا حکم اس وقت ہے جب کہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو پھر تقدیم صلوٰۃ واجب ہے، چنانچہ ابوداؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع آرہی ہے لا تؤخّر الصلوٰۃُ لِطعامٍ ولا لِغیرہٖ یہ حدیث اسی صورت پر محمول ہے، یعنی جب وقت میں تنگی ہو، ہماری اس تقریر سے دونوں حدیثوں کا تعارض بھی مرتفع ہو جاتا ہے، ایک اور بھی جواب ہے وہ یہ کہ حدیثِ جابر ضعیف ہے اور تقدیم طعام والی روایات صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

نیز علامہ شوکانیؒ اس حدیث پر لکھتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے اطلاق معلوم ہوتا ہے لیکن امام غزالیؒ نے فسادِ طعام کے اندیشہ کی قید لگائی ہے یعنی اگر تاخیر طعام میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تب تقدیم کا حکم ہے ورنہ نہیں، اور شافعیہ نے اس میں احتیاج کی قید لگائی ہے یعنی اگر شدتِ جوع ہے تب تقدیم علی الصلوۃ ہے ورنہ نہیں۔ اور امام مالکؒ نے اس کو طعامِ قلیل کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی اگر کسی کو صرف دو چار لقمے کھانے ہوں اس کے لئے تقدیم عشاء ہے میں کہتا ہوں شوکانی نے مالکیہ کا مذہب یہی لکھا ہے۔ لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ الشرح الکبیر اور دسوقی (جو کتب مالکیہ سے ہیں) میں یہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا عملِ اہل مدینہ کی وجہ سے چنانچہ وہ تقدیم عشاء کے قائل ہی نہیں البتہ الشرح الکبیر میں لکھا ہے کہ صائم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلوۃ مغرب سے پہلے چند کھجوروں سے روزہ افطار کرے اور پھر باقاعدہ تعشّی نماز مغرب کے بعد کرے نیز علامہ دسوقیؒ لکھتے ہیں کہ بعض مالکیہ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اکلِ خفیف (جیسے چند کھجور کے دانے یا کشمش) پر محمول کیا ہے اور حنفیہ نے اس کو شغلِ بال کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی کی مشکل الآثار میں ہے یعنی اگر تقدیم صلوۃ کی صورت میں اندیشہ ہو کہ دھیان اور خیال کھانے میں لگا رہے گا تب ہے یہ حکم اس لئے کہ آدمی بظاہر کھانے میں مشغول ہو اور دل اس کا نماز میں لگا ہوا ہو یہ بہتر ہے اس سے کہ بظاہر نماز پڑھ رہا ہو اور دل کھانے کی طرف متوجہ ہو، امام صاحبؒ سے منقول ہے لأن یکون طعامی کلُّها صلوۃً احبُّ اِلیَّ مِن اَن تکونَ صلوٰتی کلُّها طعامًا اور ابن العربیؒ نے اس حدیث کو صائم پر محمول کیا ہے کہ صرف اس کے لئے تقدیم عشاء کا حکم ہے۔

۳۔ عن ثوبانؓ الخ اس حدیث میں تین باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں لیکن یہاں پر حدیث کا صرف تیسرا جزء ولا یصلی وھو حقِنٌ مقصود بالذات ہے، اس تیسرے جزء پر تو کلام آ ہی چکا۔

ابن قیمؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس کا جواب

اس حدیث میں دو جزء اور ہیں ایک یہ لا یؤم رجلٌ قومًا فیخص نفسہ بالدعاء دُونھم یعنی اگر کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس امام کو چاہئے دعاء کو اپنے لئے خاص نہ کرے بلکہ مقتدیوں کو بھی دعاء میں شامل کرے ورنہ خیانت ہوگی۔ ابن قیمؒ نے اس حدیث کو وہم قرار دیا ہے، اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں منقول ہیں ان میں سے اکثر بصیغۂ اِفراد ہیں اور اِفراد میں بظاہر تخصیص ہے اور اس حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے، نیز انھوں نے آگے چل کر یہ کہا ہے اس حدیث کو اگر صحیح مان لیا جائے تو صرف دعاء قنوت پر محمول ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس میں جمع کے صیغے وارد ہیں اللّٰھم اھدِنا فیمَن ھدیتَ الخ حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث میں تخصیص سے مراد یہ ہے کہ اس دعاء کی دوسروں سے نفی

کرے جیسے ایک اعرابی نے دعا کی تھی اللھم ارحمنی ومحمدًا ولا ترحم معنا احدًا پس اس صورت میں روایت کی تغلیط کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، چنانچہ لفظ دُونہم جو حدیث میں مذکور ہے اس سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ دون نفی کیلئے آتا ہے۔

دوسرا جزء حدیث میں یہ ہے ولا ینظر فی قعر بیتٍ قبل ان یستاذن یعنی کسی کے مکان کے دروازہ پر پہنچ کر استیذان سے قبل مکان کے اندر کا حال نہ دیکھا جائے یعنی باہر کھڑے ہو کر جھانکنا نہیں چاہیئے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی بغیر استیذان کسی کے مکان میں داخل ہو جائے اس سلسلہ کی بعض اور روایات کتاب الادب کے باب الاستیذان میں آئیں گی، بعض روایات میں تصریح ہے کہ اگر کوئی کسی کے مکان میں باہر کھڑا ہو کر جھانکے اور صاحب مکان اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی یہ جنایت معاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ضمان واجب ہوتا ہے لیکن غالبًا اس حدیث کی بناء پر گناہ نہ ہوگا۔

قال ابوداؤد وھذا من سنن اھل الشام یہاں سے مصنفؒ حدیث الباب کی سند میں جو ایک لطیفہ ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ حدیثِ ثوبان اور حدیثِ ابوہریرہ ان دونوں کی سند کے راوی سب کے سب شامی ہیں، غیر شامی کوئی نہیں ہے، حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ہاں! ایسا ہی ہے، مگر حدیثِ ثانی میں حضرت ابوہریرہؓ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا اس لئے کہ وہ شامی نہیں ہیں۔

باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء

گذشتہ ابواب سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ کس پانی سے وضوء کیجا سکتی ہے اور کس سے نہیں اب یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کتنے پانی سے وضوء ہونی چاہیئے، اکثر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقریبًا ایک صاع پانی سے غسل اور ایک مُد پانی سے وضوء فرماتے تھے، ایک روایت میں ثُلُثَیْ مُدٍّ یعنی ایک ثلث کم ایک مد بھی آیا ہے اور ایک روایت میں نصف مد بھی وارد ہے لیکن وہ روایت ضعیف ہے کما فی البذل

جمہور کے یہاں وضوء یا غسل کے لئے پانی کی مقدار حتمی طور سے متعین نہیں ہے کہ اس میں کمی وزیادتی جائز نہ ہو بلکہ اس کا مدار دراصل اس پر ہے کہ جتنا پانی تمام بدن کو تر کرنے کے لئے اور وضوء میں اعضاء وضو کو تر کرنے کے لئے کافی ہو جائے بس وہی مقدار ضروری ہے ابتداءً اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ وضوء میں دو رکن ہیں غَسل اور مسح، غَسل کی حقیقت اسالۃ الماء ہے یعنی اتنا پانی بہانا جس سے تقاطر ہو جائے، اس حقیقتِ غَسل کا پایا جانا ضروری ہے اور یہی اس کا معیار ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہتر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو مقدار منقول ہے جہاں تک ہو سکے اس کی متابعت کی جائے۔

فقہاء نے کلی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ جتنا پانی بغیر اسراف و تقتیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے اسراف و تقتیر دونوں مکروہ ہیں، غرضیکہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے، البتہ ابن شعبان مالکی کا خلاف اس میں مشہور ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ جو مقدار پانی کی حدیث میں وارد ہے اس سے کم جائز نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے اوجز میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے مغنی میں اس مسئلہ میں حنفیہ کا جو اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا مسلک اس میں وہی ہے جو جمہور علماء کا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ وہ جو ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ ہے کہ غسل کے لئے ادنیٰ مقدار ایک صاع اور وضوء کے لئے ایک مُد ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقدار مسنون کا ادنیٰ درجہ ہے، مقدار جائز مراد نہیں ہے۔

صاع اور مُد کی مقدار کی بحث اور اس میں اختلاف علماء و دلائل فریقین

یہاں صاع اور مُد کی مقدار کے سلسلہ میں ایک مشہور بحث ہے جس کو شراح حدیث اور فقہاء سب ہی بیان کرتے ہیں صاع اور مُد یہ دو مشہور پیمانے ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مُد کے برابر ہوتا ہے لیکن من حیث الوزن مقدار مُد میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مُد رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہٰذا ایک صاع پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوا، طرفین کے نزدیک ایک مُد کی مقدار دو رطل ہے، لہٰذا صاع آٹھ رطل کا ہوا، جمہور کا صاع صاع حجازی اور ہمارا صاع صاعِ عراقی کہلاتا ہے اور صاعِ عراقی صاعِ حجاجی بھی کہلاتا ہے اس لئے کہ منقول ہے کہ جب صاعِ عُمری مفقود ہو گیا تھا تو حجاج بن یوسف نے اس کا پتہ لگایا تھا، وہ اس بات کا اہل عراق پر احسان بھی جتلایا کرتا تھا اور اپنے خطبہ میں کہا کرتا تھا یا اھلَ العراقِ، یا اھلَ الشقاقِ والنفاقِ ومساوی الاَخلاق الم اُخرج لکم صاعَ عمر اور ظاہر ہے کہ صاعِ عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے موافق ہوگا۔

ہمارے علماء کہتے ہیں کہ صاعِ عراقی جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے مطابق ہے، جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ صاعِ حجازی حضور کے صاع کے موافق ہے، اب فریقین کی دلیل سن لیجئے، جمہور نے اپنے مسلک پر چند دلیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول: یہ ہے کہ صحیحینؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرق (جو ایک بڑے پیمانہ کا نام ہے)

---

[1] اسلئے کہ حدیثِ فدیہ میں وارد ہے کہ چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ ہر مسکین کو نصف صاع لہٰذا کل تین صاع ہو گئے اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ مسکینوں کے درمیان ایک فرق تقسیم کیا جائے، دونوں حدیثوں کو ملانے سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق مساوی ہوتا ہے تین صاع کے۔

مساوی ہوتا ہے تین صاع کے، اور یہ بات پہلے سے مشہور ہے کہ ایک فرق سولہ رطل کا ہوتا ہے لہذا سولہ کو تین پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا، پس معلوم ہوا کہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں کہ ایک فرق سولہ رطل کے برابر ہوتا ہے اور نہ کسی حدیث سے ثابت ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ بعض لغویین کے قول سے یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اہل لغت کا قول ائمہ احناف پر حجت نہیں ہے لانہم قدوۃ فی اللغۃ، ایضاً اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ ایک فرق مساوی ہے تین صاع کے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بات محلِ نظر ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے چونکہ راوی کے ذہن میں یہ بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کے برابر ہوتا ہے تو اس نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے بجائے صاع کے لفظ فرق کو ذکر کر دیا۔

دلیل ثانی: جمہور نے امام ابو یوسفؒ کے قصۂ رجوع سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ ایک مرتبہ حج کے لئے تشریف لے گئے تو مدینۂ منورہ حاضر ہوئے اور اہلِ مدینہ سے مقدارِ صاع کی تحقیق فرمائی اور اس کے بارے میں ان سے دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ صاعنا صاعُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ہمارے پاس جو صاع ہے یہی حضور کا صاع ہے، امام ابو یوسفؒ نے پوچھا ما حجتکم فیہ کہ اس بارے میں تمہاری دلیل کیا ہے؟ تو انھوں نے کہا نأتیک بالحجۃ غداً یعنی دلیل ہم آئندہ کل پیش کریں گے چنانچہ دوسرے دن ان کی خدمت میں ابناءِ مہاجرین میں سے پچاس شیوخ ہر ایک اپنے ساتھ صاع کو لے کر حاضر ہوئے وھو یُخبر عن ابیہ اوعن اُمّہ انّ ھذا صاعُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ان میں سے ہر ایک یہ خبر دے رہا تھا، کوئی اپنے والد کے حوالہ سے، کوئی اپنے چچا کے حوالہ سے کوئی اپنی ماں کے حوالہ سے کہ یہی صاع حضور کا صاع تھا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اسکا وزن کیا تو وہ پانچ رطل اور ثلث رطل تھا اس پر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کا قول ترک کر دیا اخرجہ البیہقی بسندہٖ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس موقعہ پر امام مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا ان ہی صِیعان کی بناء پر جو یہ حضرات اہل مدینہ لے کر آئے تھے۔

اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ قواعدِ محدثین کے پیش نظر اس قصہ سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ یہ مجاہیل پر مشتمل ہے، خمسون شیخاً من ابناء المہاجرین والانصار کون تھے؟ یہ سب مجہول ہیں، ثانیاً یہ کہ اگر یہ واقعہ اس ہیئۃ کذائیہ کے ساتھ جو بیان کی گئی ہے ثابت ہوتا تو عوام اور خواص سب کے درمیان مشہور ہو جاتا، حالانکہ امام محمدؒ نے نہ تو اس قصہ کو ذکر کیا جس میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع ذکر کیا جاتا ہے اور نہ ہی انھوں نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بیان کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں طرفین ہی کے ساتھ ہیں، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس صاع کو

جس کو ابناء مہاجرین نے کر آئے تھے جس رطل سے وزن کیا تھا وہ رطل مدنی تھا، اور اہل مدینہ کا رطل اہل بغداد وعراق کے رطل سے زائد ہوتا ہے اس لئے کہ رطل مدنی تیس استار کا ہوتا ہے اور رطل بغدادی بیس استار کا اس حساب[1] اور لحاظ سے پانچ رطل وثلث رطل اور آٹھ رطل دونوں کی مقدار برابر ہو جاتی ہے، دلائل کی یہ تمام تفصیلی بحث حضرت نے بذل المجہود میں کتاب الغسل میں پہنچ کر بڑی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے، ہم نے بطور خلاصہ کے اس کو وہیں سے لیا ہے، امام ابو یوسف کے مسلک اور ان کے قصہ رجوع کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ سب شیخ ابن الہمام سے منقول ہے، ان کے نزدیک راجح اور اصح یہی ہے کہ امام ابو یوسف اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دلیلِ ثالث: امام طحاوی نے جمہور کی جانب سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن جس کو فرق کہتے ہیں، اس سے غسل کرتے تھے اور پہلے سے معلوم ہے کہ فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ ہر ایک کے غسل کے پانی کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع ہے، اور دوسری روایت میں یہ ثابت ہے کہ آپ آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے، تو ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نتیجہ نکلا کہ ڈیرھ صاع برابر ہوتا ہے آٹھ رطل کے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع کی مقدار پانچ رطل وثلث رطل ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ فرق کا تین صاع کے برابر ہونا کوئی تحقیقی بات نہیں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو امام طحاوی نے دیا کہ حضرت عائشہؓ نے یہ تو فرمایا کہ ہم دونوں ایسے برتن سے غسل کرتے تھے جو بقدر فرق ہوتا تھا لیکن انھوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ وہ برتن جس کو وہ فرق کہہ رہی ہیں مملو رہتا تھا یا اس سے کم ہو سکتا ہے وہ مملو نہ ہو مثلاً پونا ہوا ور برابر ہو دو صاع کے تو پھر اب یہ حدیث ان احادیث کے موافق ہو جائے گی جن میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ان کے مسلک کی تصریح ہے یعنی مُد کی تفسیر رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفسیر آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ امام طحاوی نے حضرت عائشہؓ سے بسند جید نقل کیا ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بمثل ھذا اور ایک برتن کی طرف اشارہ فرمایا، مجاہد کہتے

---

[1] یعنی ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل بیس استار کا ہو اور پانچ رطل وثلث رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل تیس استار کا ہو آٹھ کو اگر بیس میں ضرب دیا جائے تو وہی عدد نکلے گا جو پانچ اور ثلث کو تیس میں ضرب دینے سے نکلتا ہے یعنی ایک سو ساٹھ استار۔

ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رِطل تھا یا نو یا دس غرضیکہ آٹھ تو یقیناً تھا اس میں وہ کوئی تردد نہیں فرمارہے ہیں۔

اور نسائی میں موسی الجہنی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک قدح (پیالہ) لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رِطل تھا مجاہد کہنے لگے کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے غسل فرماتے تھے اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے۔

نیز دار قطنی نے دو طریق سے حضرت انسؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کان صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال اس روایت کو اگرچہ دار قطنی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن تعدد طرق سے اس کے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے۔

فائدہ :- حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صاع عراقی بھی رائج تھا (جو کہ صاع حجازی سے بڑا ہوتا ہے) اس لئے صدقۃ الفطر میں احوط یہ ہے کہ صاع عراقی کا لحاظ کیا جائے عرف الشذی میں بھی لکھا ہے کہ صاع عراقی وحجازی دونوں حضور کے زمانے میں پائے جاتے تھے، روایاتِ صحیحہ اس پر دال ہیں۔

فائدہ ثانیہ :- صاع اور مد کی بحث وتحقیق اہتمام کے ساتھ حضرات فقہاء ومحدثین اس لئے کرتے ہیں کہ یہ دونوں معیارِ شرعی یعنی شرعی پیمانے ہیں، بہت سے احکام شرعیہ ان سے وابستہ ہیں جیسے صدقۃ الفطر اور فدیہ وکفارات ایسے ہی وضوء وغسل کے پانی کی مقدار کما لایخفی۔

شرح السند قال ابوداؤد رواہ ابان عن قتادۃ قال سمعت صفیۃ یعنی قتادہ سے روایت کرنے والے دو ہیں، ایک ہمام جو اوپر سند میں آئے دوسرے ابان، دونوں کے لفظوں میں فرق ہے، ہمام کی روایت میں قتادہ عن صفیۃ اور ابان کی روایت میں بجائے عن صفیۃ کے سمعت صفیۃ ہے اس اختلاف پر تنبیہ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قتادہ کا شمار مدلسین میں ہے اور اوپر جو روایت آئی ہے وہ عن کے ساتھ ہے اور مدلس کا عنعنہ معتبر نہیں ہوتا، دوسرے طریق میں چونکہ سماع کی تصریح ہے اس لئے مصنفؒ نے دوسرا طریق ذکر کر کے اس کمی کو دور کر دیا، اب اس میں انقطاع کا شائبہ نہیں رہا۔

۳- حدثنا محمد بن بشار الخ قولہ عباد بن تمیم عن جدتہ یہاں پر دوسرا نسخہ عن جدتی ہے اور اس صورت میں جدہ سے جدۂ حبیب مراد ہوں گی، اس لئے کہ متکلم وہی ہیں اور ہمارا نسخہ جس میں عن جدتہ ہے اس کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے اس صورت میں جدۂ عباد مراد ہوں گی، حضرت نے بذل میں دوسرے

نسخہ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات تحقیق نہ ہوسکی کہ کیا یہ واقعی حبیب کی جدّہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ام عمارہ ہیں جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ ان کا نام نُسَیبَہ ہے (بالتصغیر) اور کہا گیا ہے کہ نَسِیبہ ہے بروزن سَفِینہ، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ان کا نام نُسَیبہ بضم اللام ہے بجائے نون کے۔

۴- حدثنا محمد بن الصباح الخ قولہ یتوضأ بإناء یسع رطلین اس سے بظاہر حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ حضرت انسؓ ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ مُد سے وضوء فرماتے تھے اور اس میں یہ ہے کہ رِطلین سے وضوء فرماتے تھے۔

قولہ یتوضأ بمکوک مکوک صاع ونصفِ صاع یعنی ڈیڑھ صاع کو کہتے ہیں لیکن شراح نے لکھا ہے کہ یہاں پر مکوک سے مراد مُد ہے۔

قال ورواہ سفیان.... حدثنی جبر بن عبد اللہ، سفیان کی یہ روایت شعبہ اور شریک کی روایت کے خلاف ہے، ان دونوں کی روایت میں عبد اللہ بن جبر تھا، سفیان نے بجائے اس کے جبر بن عبد اللہ کہا، یہ مقلوب الاسماء میں سے ہے صحیح عبد اللہ بن جبر ہے، دراصل یہ راوی عبد اللہ بن عبد اللہ بن جبر ہے، بعضوں نے نسبت الی الجد کے اعتبار سے عبد اللہ بن جبر کہدیا، نیز بعض رواۃ نے بجائے جبر کے جابر کہا ہے جیسا کہ مسلم شریف کی بعض روایات میں ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں صحیح ہیں جابر اور جبر دونوں کہا جاتا ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل الخ یہاں پر صاع کی مقدار پانچ رطل بیان کی ہے اور حضرت امام احمدؒ کا یہی مقولہ ابواب الغسل میں باب فی مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل میں آرہا ہے، وہاں پانچ رطل کے ساتھ ثلثِ رطل بھی مذکور ہے، یہاں پر نقل میں مصنفؒ نے کسر کو حذف کر دیا ہے۔

(۵) بابٌ فی الإسرافِ فی الوضوءِ

اِسراف فی الوضوء کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تکثیر ماء کی وجہ سے کہ زیادہ پانی بلا ضرورت بہایا جائے یا تثلیث پر زیادتی یعنی اعضاء کو تین بار سے زائد دھویا جائے، بہرحال جو بھی صورت ہو اِسراف بالاتفاق مکروہ ہے خواہ کوئی شخص حوض یا نہر جاری ہی پر وضوء کر رہا ہو تب بھی یہ اِسراف ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ایک روایت ہے جس کی تخریج امام احمد نے بھی کی ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر سعد بن ابی وقاصؓ

پر ہوا جو وضوء میں زیادہ پانی استعمال کر رہے تھے تو حضور نے فرمایا مَاھٰذا السَّرَفُ یا سعد. اے سعد! یہ اسراف کیسا، انھوں نے عرض کیا أفِی الوضوء سَرَفٌ یارسولَ اللہ؛ تو آپ نے فرمایا نعم وان کنتَ علیٰ نہر جارٍ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ نے اپنے بیٹے سے سنا جن کا نام یزید ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ وہ یوں دعاء کر رہے تھے اللّٰھم انی اسألك القصرَ الابیضَ الخ کہ اے اللہ! جب میں جنت میں جاؤں تو سفید رنگ کا محل جو جنت میں دائیں جانب ہو، تجھ سے اس کا سوال کرتا ہوں، اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اے بیٹے! اللہ تعالیٰ سے مطلق جنت کا سوال کرو، اور مطلق جہنم سے پناہ چاہو یعنی یہ قیود مت لگاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اس امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے یعتدون فی الطھور والدعاء جو دعاء اور وضوء و طہارت میں حد سے تجاوز کریں گے۔

اس حدیث میں دو جزء ہیں، اوّل اعتداء فی الطہور، ثانی اعتداء فی الدعاء، صحابی کی غرض جزء ثانی ہے اور مصنفؒ کی غرض جزء اول کو بیان کرنا ہے، بہرحال اس حدیث میں اعتداء فی الطہور سے روکا گیا ہے جس سے مصنفؒ نے اِسراف فی الوضوء کی کراہت مستنبط فرمائی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اعتداء فی الدعاء کی تفسیر میں اقوال

اب یہ کہ اعتداء فی الدعاء سے کیا مراد ہے یعنی دعاء میں تجاوز عن الحد کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ علماء نے اس کی کئی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ باعتبار جہر بلیغ کے یعنی زیادہ زور سے دعاء مانگنا اور چلّانا یا باعتبار قیود زائدہ کے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کرتے وقت اس میں طرح طرح کی شرطیں لگانا اس لئے کہ یہ حاجتمند سائل کی شان کے خلاف ہے، اور تیسری شکل یہ ہے کہ دعاء کے الفاظ و کلمات میں سجع کی رعایت کی جائے مسجّع عبارتوں سے دعاء مانگی جائے، ظاہر ہے کہ یہ چیز خشوع کے منافی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد غیر ماثور دعائیں مانگنا ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں مسجّع ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے کلام میں سجع کا پایا جانا بالقصد نہ تھا، بلکہ کمالِ فصاحت و بلاغت جو آپ کو فطری طور پر عطاء ہوا تھا اس کے سبب مسجّع الفاظ و عبارتیں بلاتکلف زبانِ مبارک پر آتی تھیں، اور ممانعت کا تعلق تصنّع و تکلّف سے ہے نہ کہ اس سے۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ شراح کا یہاں اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحابی کے ان صاحبزادے

نے دعاء میں کیا زیادتی کی تھی جس پر ان کے والد نے ان کو ٹوکا، کوئی کچھ لکھ رہا ہے اور کوئی کچھ جیسا کہ بذل میں موجود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دعاء کے مضمون میں کوئی تجاوز عن الحد نہیں ہے لیکن ان کے طرزِ دعاء سے ان صحابی کو اندیشہ ہوا کہ یہ کہیں اس میں تجاوز عن الحد نہ کر جائیں، اس لئے پیش بندی کے طور پر انھوں نے اپنے بیٹے کو تنبیہ فرمائی، حضرتؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ قصر ابیض عن یمین الجنۃ کے سوال میں کوئی ایسی اشکال کی بات جس کو تجاوز عن الحد کہا جائے نہیں ہے، حدیث کے جزء اول یعنی اعتداء فی الطہور کے سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولنا محمد اسعد اللہ صاحبؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ اسراف فی الوضوء اگر ماء مباح یا مملوک میں ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر مالِ وقف میں ہو جیسے مدارس کے حمام وغیرہ کا پانی تو وہ حرام ہے، عام طور سے طلبہ چونکہ مدرسہ کے زیر انتظام مہیا پانی میں بے احتیاطی کرتے ہیں اس لئے ناظم صاحبؒ نے طلباء کے سامنے خاص طور سے یہ بات بیان فرمائی۔

(۴۶) بَابٌ فِی اِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

اِسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، ارشاد باری ہے وَاَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَہٗ ظَاھِرَۃً وَّبَاطِنَۃً اور اکمال وضوء یہ ہے کہ وضوء کو اس کے آداب و مستحبات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے، صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے اسباغ کی تفسیر الانقاء کے ساتھ مروی ہے یعنی اعضاء کو اچھی طرح رگڑ کر دھونا۔

اسباغِ وضوء کی انواع ثلثہ اور اطالۃ الغرۃ والتحجیل کی تشریح و تحقیق

حضرت مولنا شاہ اسحٰق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بعض حواشی میں منقول ہے کہ اسباغِ وضوء کی تین قسمیں اور درجات ہیں پہلا درجہ فرض، دوسرا سنت، تیسرا مستحب، (۱) جملۂ اعضاءِ وضوء کو ایک بار بالاستیعاب دھونا اسباغ بایں معنی فرض ہے، (۲) تثلیثِ غسل یعنی ہر عضو کو تین بار دھونا اور ایک مرتبہ پورے سر کا بالاستیعاب مسح کرنا، یہ سنت ہے، (۳) تثلیث غسل کے ساتھ اطالۃ الغرۃ والتحجیل کرنا جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کیا کرتے تھے، اسباغ کی یہ نوع مستحب ہے۔

جاننا چاہئے کہ غرہ کہتے ہیں اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور یہاں پر اطالۂ غرہ سے مراد یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدمِ راس کا کچھ حصہ بھی شامل کرلیا جائے، اور اطالۂ تحجیل کا مطلب یہ ہے کہ یدین اور رجلین کو دھوتے وقت حدِّ مفروض یعنی مرفقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ

اوپر کا حصہ بھی دھویا جائے، دراصل یہ مأخوذ ہے فرس مُحَجَّل سے، محجل اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں ٹانگیں گھٹنوں تک سفید ہوں، اور وضوء میں مقدارِ مفروض سے تجاوز کو اطالۃُ الغرۃ والتحجیل سے تعبیر کرنا بظاہر اس نکتہ کی بناء پر ہے کہ قیامت کے روز یہ اعضاءِ وضوء روشن اور چمکدار ہوں گے، غرہ اور تحجیل میں بھی روشنی کے معنی ہیں، نہایت حسین تعبیر ہے۔

جاننا چاہئے کہ اسباغ بالمعنی الثالث یعنی اطالۃ الغرہ والتحجیل مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو اس کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ اور طحطاویؒ نے اس کو مندوباتِ وضوء میں شمار فرمایا ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث من استطاع منکم ان یُطیلَ غرّتہ فلیفعل کے تحت اس اطالۃ کو مستحب لکھا ہے اور حنابلہ کے یہاں اس کے استحباب کی تصریح نیل المآرب میں موجود ہے خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ مستحب ہے لیکن مالکیہ اس کے قائل نہیں وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ اطالۃ سے مراد اِدامۃ اور تجدید وضوء ہے یعنی ہمیشہ باوضوء رہنا اور تازہ وضوء کرنا۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ شراحِ حدیث میں سے ابن بطال مالکیؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فوقَ المرفق والکعب دھونا مستحب نہیں ہے، یہ دعوی ان کا باطل ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح طحاوی کی شرح امانی الاحبار میں علامہ مناویؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ مالکیہ حنابلہ اطالۃ الغرہ والتحجیل کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، علامہ مناویؒ کی یہ بات خلافِ تحقیق ہے! اس لئے کہ ہم ابھی کتابوں کے حوالہ سے حنفیہ وحنابلہ اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا استحباب نقل کر چکے ہیں۔

امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ وضوء میں اطالۃ الغرہ والتحجیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں سے ثابت ہے، لیکن ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادۃ علی محلِ الفرض عملاً ثابت نہیں ہے! البتہ حضرت ابوہریرہؓ ایسا کیا کرتے تھے۔

لہ جاننا چاہئے کہ اطالۃ الغرہ والتحجیل کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ان امتی یُدعون یوم القیامۃ غرّاً محجلین من آثارِ الوضوء فمن استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل (متفق علیہ) اور اس کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یعنی فمن استطاع الخ حضرت ابوہریرہ کی جانب سے مُدرَج ہے، اکثر حفاظِ حدیث کی یہی رائے ہے گو بعض نے اس کے مرفوع وموقوف ہونے میں تردد بھی ظاہر کیا ہے، حاصل یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اس امت کا وضوء کی برکت سے بروزِ محشر اغر محجل ہونا، دوسرے (بقیہ صفحہ آئندہ)

عن عبد اللہ بن عمرؓ الخ اس باب میں مصنفؒ نے ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ کی، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو دیکھا جنہوں نے اسی وقت وضوء کی تھی کہ ان کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے چمک رہا تھا یعنی محسوس ہو رہا تھا تو آپ نے ان کو یہ وعید سنائی ویلٌ للاَعقاب مِن النار یعنی تباہی ہے اِن ایڑیوں کے لئے یعنی آگ، اور پھر فرمایا وضوء کامل و مکمل کیا کرو۔

مضمون حدیث اس حدیث میں دراصل اختصار ہے روایتِ مفصلہ مسلم وغیرہ میں ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے، چلتے چلتے جب منزل کے قریب پہنچے تو قافلے میں سے کچھ نوجوان قسم کے صحابہ قریب میں آنے والے چشمہ پر تیزی سے چل کر آگے چلے گئے، اور وہاں جا کر اپنی ضرورتیں پوری کیں، اور چشمہ پر ان لوگوں نے جلدی جلدی وضوء کیا جس میں بعض کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا اور وہ لوگ اپنے نزدیک وضوء سے فارغ ہو کر گویا تیار ہو گئے تھوڑی دیر بعد باقی قافلہ جس میں حضور بھی تھے وہاں اس چشمہ پر پہنچا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں یہ فرمایا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے صاف ہے اور جس اسباغ کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ اسباغ کی اقسام ثلثہ میں سے وہ قسم ہے جو فرض ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے رِجلین کو ایک بار بھی بالاستیعاب نہیں دھویا تھا حالانکہ ایک بار بالاستیعاب اعضاء کو دھونا فرض ہے۔

قولہ ویلٌ للاعقابِ من النار اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اعقاب سے اصحاب الاعقاب مراد ہیں، دوسرے یہ کہ اعقاب ہی مراد ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ تکلیف صرف اعقاب ہی کو پہنچائی جائے گی جس کی وجہ وہ ہے جو ایک دوسری حدیث میں وارد ہے کہ اعضاءِ وضوء کو نار مس نہیں کرے گی اور چونکہ ان اعقاب کو وضوء کا پانی نہیں پہنچا ہے اس لئے ان کو آگ مس کرے گی۔

ویلٌ کی تفسیر میں کئی قول ہیں، کہا گیا ہے کہ اس کے معنی رسوائی کے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ہلاکت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی خسران یعنی خسارہ کے ہیں، اور صحیح ابن حبان میں ایک مرفوع روایت ہے جس میں ہے ویلٌ وادٍ فی جہنم یعنی ویل جہنم کے ایک طبقے کا نام ہے، چونکہ یہ حدیث ہے اس لئے اسی کو اصح التفسیر کہا جائے گا۔

وضوء کے درمیان اطالۃ الغرہ والتحجیل کرنا، سو امر اول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ثابت ہے، اور امر ثانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف فیہ ہے، بعض اسکے قائل ہیں اور بعض منکر، اور حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں یہ ثابت اور مشہور ہے کہ وہ ایسا کیا کرتے تھے۔

نیز اس سے ایک اور اشکال بھی رفع ہوگیا وہ یہ کہ یہاں ویل ترکیب میں مبتدا واقع ہو رہا ہے حالانکہ نکرہ ہے، اشکال اس لئے رفع ہوگیا کہ روایت مرفوعہ سے معلوم ہوا کہ یہ تو جہنم کے ایک خاص طبقہ کا نام ہے لہذا بنا بر علمیت کے معرفہ ہوا اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جملہ دعائیہ میں واقع ہونے والا مبتدا نکرہ ہو سکتا ہے۔

بَابُ الوضوءِ فی آنِیَۃِ الصُّفر

جاننا چاہئے کہ اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ بات ذہن میں آئی کہ اتباع رسول اور حبِ رسول کا مقتضیٰ یہ ہے کہ محبوب کی ہر ادا کو دیکھا جائے، آپ وضوء کیسے کرتے تھے، غسل کیسے کرتے تھے، وضوء کتنے پانی سے کرتے تھے، کیسے برتن سے کرتے تھے، حضرات محدثین کے عشقِ رسول کا کون انکار کر سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ کا مدار نقل پر ہے، ہر حکم کا ثبوت خواہ وہ کوئی اہم ہو یا معمولی محتاجِ نقل ہے اور تمام نقول کا منبع و مأخذ آپ کی ذات گرامی ہے۔ محدثین کے یہ تراجم الابواب اسی حقیقت کے مظہر ہیں امام بخاریؒ نے بھی اوانی وضوء یعنی جن برتنوں سے وضوء کرنا ثابت ہے اس پر ایک دو باب منعقد کئے ہیں، لیکن بخاری میں آنیۃ الصُّفر پر کوئی مستقل باب نہیں ہے گو بخاری شریف کی حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ امام ابن ماجہؒ نے امام ابوداؤدؒ کی طرح آنیۃ الصفر پر باب باندھا ہے اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء سے جو تانبے پیتل کے برتن سے وضوء کی کراہت منقول ہے، شاید ان کی مراد کراہت تنزیہی ہے اس لئے کہ مٹی کے برتن کا استعمال اقرب الی التواضع ہے اور حدیث بیانِ جواز پر محمول ہے، پھر آگے شاہ صاحب لکھتے ہیں، لیکن مجھے کسی روایت میں اس کی تصریح نہیں ملی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مٹی کے برتن سے وضوء فرماتے تھے، ہاں البتہ امام غزالیؒ نے احیاء میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مٹی کا لوٹا تھا جس سے وضوء فرماتے اور پانی پیتے تھے لیکن حافظ عراقی نے احیاء العلوم کی تخریج میں لکھا ہے کہ مجھے اس کی اصل نہیں ملی۔

صُفر اور شَبہ کی لغوی تحقیق اور حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

صُفر کے ترجمہ میں اختلاف ہے، حضرت شیخؒ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہی سے سوال کیا گیا کہ صُفر کا ترجمہ غیاث اللغات میں کانسی کے ساتھ کیا ہے اور غایۃ الاوطار ترجمہ درمختار میں اس کا ترجمہ پیتل کے ساتھ کیا ہے تو حضرت نے اس کا جواب یہ مرحمت فرمایا جیسا کہ فتاوی رشیدیہ میں ہے کہ صاحب غایۃ الاوطار کا قول صحیح ہے۔

اب یہ کہ آنیۃ الصُّفر میں وضوء کرنا کیسا ہے تو باب کی دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آنیۃ الصفر میں وضوء فرمائی، اور باب کی پہلی حدیث میں فِی تَوْرٍ مِن شَبَہٍ کا لفظ ہے شبہ پیتل ہی کو کہتے ہیں تو گویا پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت من حیث المعنیٰ ہے اور حدیث ثانی کو ترجمہ کے ساتھ مطابقت لفظاً و معنیً دونوں طرح ہے۔

بہر حال صحاح کی ان احادیث سے جن میں سے بعض بخاری میں بھی ہیں، آنیۃ الصفر میں وضوء کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا لیکن غیر صحاح کی بعض روایات سے وضوء فی آنیۃ الصفر کی کراہت معلوم ہوتی ہے، جیساکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، نیز ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ آنیۃ الصفر سے نہ پانی پیتے تھے اور نہ وضوء کرتے تھے، اسی طرح ابن رسلان نے امام غزالیؒ سے اس کی کراہت نقل کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے انہ علیہ السلام کرھہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیتل کے برتن کے استعمال کو مکروہ سمجھتے تھے۔

لیکن جواز کی روایات صحاح کی ہیں جو اصح اور راجح ہیں، ہوسکتا ہے مصنفؒ کی غرض اس باب سے انہی روایات کی طرف اشارہ اور ان پر رد ہو اور جمع بین الروایات کی شکل یہ ہے کہ کراہت کی روایات کو زہداً و ترکِ تنعّم پر محمول کیا جائے، اور بعضوں نے کہا کہ کراہت اس لئے ہے کہ اس قسم کے قیمتی برتنوں کے استعمال کرنے میں فقراء و ناداروں کی دل شکنی ہے بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ تانبے پیتل کے برتن میں پانی اگر دیر تک رکھا رہے تو اس میں تغیر آجاتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پیتل چونکہ لون میں ذہب کے ساتھ مشابہ ہے اس لئے کراہت ہے ویسے مسئلہ وہی ہے جس کو ابن قدامہؒ نے مغنی میں لکھا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ، تانبے پیتل وغیرہ اور اسی طرح یاقوت اور قیمتی پتھروں کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جو ظروف بہت زیادہ قیمتی جواہر سے بنائے گئے ہوں ان کا استعمال ناجائز ہے۔

نیز جاننا چاہئے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف مردوں ہی کے لئے ناجائز نہیں ہے بلکہ عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے، عورتوں کے لئے صرف زیورات کا استعمال جائز ہے۔

شرح السند قولہ اخبرنی صاحبٌ لی اور اس سے اگلی سند میں ہے عن رجلٍ غرضیکہ دونوں جگہ سند میں یہ راوی مبہم ہے اس سے مراد شعبہ ہیں جیساکہ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے اور حضرتؒ نے اس کو بذل میں لیا ہے، نیز پہلی اور دوسری سند میں ایک فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ہشام براہِ راست حضرت عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں، اور دوسری سند میں ہشام اور عائشہؓ کے درمیان عُروہ ہیں، پہلی سند منقطع ہوئی اس لئے کہ ہشام نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

(۴) بَابٌ فِی التَّسمِیَۃِ عَلَی الوضوء

ادعیہ واذکارِ وضوء دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو ابتداء وضوء میں پڑھی جاتی ہیں، اور دوسرے وہ جو بعد الفراغ عن الوضوء ہیں، جس کا باب آئندہ آئے گا، اور کچھ دعائیں وہ ہیں جو اثناء وضوء میں ہر ہر عضو پر پڑھی جاتی ہیں ان سب کا بیان انشاء اللہ وہیں اگلے باب میں آئے گا۔

مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق

تسمیہ عند الوضوء کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب دونوں قول ہیں اکثر نے سنت لکھا ہے اور صاحبِ ہدایہ نے استحباب لکھا ہے، علامہ عینیؒ نے ایک روایت امام صاحب سے عدم استحباب کی بھی نقل کی ہے لیکن علامہ شامیؒ وغیرہ فقہاء نے اس کو ذکر نہیں کیا، اور حنفیہ میں سے ابن الہمامؒ وجوب تسمیہ کے قائل ہیں لیکن یہ ان کی اپنی تحقیق ہے جس کا اعتبار نہیں، چنانچہ ان کے معروف شاگرد قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں اَبحاثُ شیخِنا اذا خالفت المنقول لا تعتبر، اور شافعیہؒ کے نزدیک تسمیہ عند الوضوء سنت ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مصرح ہے۔ مالکیہ کے یہاں مشہور اور تحقیقی قول جیسا کہ علامہ دسوقیؒ نے لکھا ہے کہ تسمیہ علی الوضوء فضائل یعنی مستحبات میں سے ہے، غیر مشروع یا مکروہ ہونے کی انھوں نے تردید کی ہے، لہذا وہ جو ابن العربیؒ نے شرحِ ترمذی میں امام مالکؒ کی طرف تسمیہ کا عدم استحباب منسوب کیا ہے وہ خلافِ تحقیق یا کم از کم قولِ مرجوح ہے، امام احمدؒ کے نزدیک جیسا کہ کتب حنابلہ نیل المآرب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ تسمیہ علی الوضوء واجب عند التذکر ہے یعنی نسیاناً معاف ہے یہی مذہب اسحق بن راہویہ کا ہے لہذا اگر کوئی عمداً تسمیہ ترک کریگا تو وضوء صحیح نہ ہوگی، اور ظاہریہ کے نزدیک تذکر کی قید نہیں بلکہ مطلقاً فرض ہے، حنابلہ کا مذہب مشہور عند الشراح بھی

لہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے پاس استحبابِ تسمیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے نیز انھوں نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اسی طرح حافظ منذریؒ نے لکھا ہے کہ احادیثِ تسمیہ کی اسانید مستقیم نہیں، اور معارف السنن میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتبِ حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وضوء کے بارے میں جو احادیث فعلیہ وارد ہوئی ہیں جن میں حضورؐ کے وضوء کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابۂ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں ان میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، سو اب حاصل یہ ہوا کہ وضوء کے سلسلہ میں احادیثِ کثیرہ صحیحہ فعلیہ میں تو تسمیہ کا ذکر ہی نہیں البتہ احادیث قولیہ میں اس کا ذکر ہے لیکن وہ ضعیف ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت اس سلسلہ میں عدمِ استحباب کی منقول ہے۔

یہی ہے جو اسحق بن راہویہ کا ہے، لیکن مغنی میں تسمیہ کے سنت ہونے کو اظہر الروایتین عن احمد لکھا ہے نیز امام احمدؒ کے نزدیک وضوء غسل اور تیمم تینوں میں تسمیہ واجب ہے، خلاصہ یہ کہ اس میں پانچ قول ہیں، ۱ حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب ۲ شافعیہ کے نزدیک سنت، ۳ مالکیہ کے نزدیک مستحب راجح اور مشہور قول کی بناء پر، ۴ حنابلہ کے کے نزدیک واجب عند الذکر بغیر اس کے وضوء درست نہیں ۵ ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب۔

اب یہ کہ تسمیہ علی الوضوء کے الفاظ کیا ہیں؟ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے اس کے الفاظ جو سلف سے منقول ہیں اور بعض نے کہا جو حضورؐ سے منقول ہیں وہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام ہیں اور علامہ عینیؒ نے طبرانی کے حوالہ سے مرفوعاً بسم اللہ والحمد للہ لکھے ہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات

حدیث الباب تسمیہ کے وجوب پر دال ہے جیسا کہ ظاہریہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ایک کلی جواب، وہ ہے جس کو ابن العربیؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے لم یصح فی ھذا الباب شئ، چنانچہ حدیث الباب میں یعقوب بن سلمہ غیر قوی ہیں وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں ان کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں، اور ایسے ہی ان کے باپ کا سماع حضرت ابوہریرہؓ سے ثابت نہیں، لہٰذا یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہوئی، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان احادیث میں کمال کی نفی ہے، اور کمال کی نفی اس لئے مراد لے رہے ہیں تاکہ دلائل کا آپس میں تعارض نہ ہوجائے، نیز ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ بعض روایات میں نفی کمال کی تصریح ہے یعنی لا وضوء کاملاً وارد ہوا ہے، تیسرا جواب یہ دیا گیا جیسا کہ امام ابوداؤدؒ نے اسی باب میں ربیعۃ الرائی سے نقل کیا ہے کہ تسمیہ سے مراد نیت ہے اور جمہور کے نزدیک نیت ضروری ہے چوتھا جواب قاضی ابوبکر باقلانی نے یہ دیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ یعنی لا وضو اور لا صلوٰۃ مجمل ہیں، کیونکہ کبھی یہ نفی ذات وصحت کے لئے آتے ہیں اور کبھی نفی کمال کے لئے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

اس مسئلہ میں جمہور کے دلائل

جمہور نے عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں متعدد صحابہ حضرت ابن عمرؓ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے من توضأ وذکر اسم اللہ علیہ کان طہوراً لجمیع بدنہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ کان طہوراً لاعضاء وضوئہ، یعنی جو بسم اللہ پڑھ کر وضوء کرے اس سے تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اعضاء وضوء طاہر ہوتے ہیں، یہاں پر طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے، طہارت عن الحدث نہیں اس لئے کہ حدث متجزی نہیں ہوتا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضوء تو ہوجاتی ہے

لیکن ثواب کم ہے۔

یہ روایات گو ضعیف ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی راوی ضعیف ہے، مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ احادیث دالّہ علی الوجوب کونسی ایسی قوی ہیں لہٰذا جانبین کی حدیثیں ضعیف ہوئیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات گو بانفرادہا ضعیف ہوں، لیکن کثرتِ طرق کی وجہ سے اعتضاد وتقویت ہوجاتی ہے۔ لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ یہ احادیث قرینہ ہیں اس بات پر کہ جن روایات میں بغیر تسمیہ کے وضوء کی نفی ہے وہ نفی نفیٔ کمال پر محمول ہے۔

امام بیہقیؒ نے جمہور کی طرف سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے لاتتم صلوٰۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ یعنی آدمی کی وضوء اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس طرح وضوء نہ کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اور اَمَرَہُ اللہ سے آیتِ وضوء کی طرف اشارہ ہے اور آیت وضوء میں کہیں تسمیہ مذکور نہیں۔

امام طحاویؒ نے عدم وجوب پر رد السلام بالتیمم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون باب فی الرجل یرد السلام وھو یبول کے ذیل میں گذر چکا کہ آپ نے سلام کا جواب بغیر وضوء اس لئے نہیں دیا کہ سلام ذکر ہے، اور ذکر کو آپ نے بغیر وضوء کے مکروہ سمجھا لہٰذا یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ کم از کم آپ نے اس موقعہ پر جو وضوء فرمائی وہ بغیر تسمیہ کے تھی، لہٰذا تسمیہ عند الوضوء ضروری نہیں ہے۔

(۴۹) بَابٌ فِی الرَّجُلِ یُدْخِلُ یَدَہٗ فِی الْاِنَاءِ

۱- عن ابی ھریرۃؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھوں کو تین بار نہ دھولے ان کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے فانہ لایدری این باتت یدہٗ اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھوں نے رات کہاں گذاری ہے، پاک جگہ یا ناپاک جگہ۔

یہاں پر ایک طالبعلمانہ اشکال ہے، وہ یہ کہ این باتت یدہٗ جملۂ استفہامیہ ہے، جو صدارتِ کلام کو چاہتا ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ترکیب میں مفعول واقع ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ اَیْنَ مطلق ظرف کے معنی میں مجرداً عن معنی الاستفہام استعمال ہو رہا ہے، اور ترجمہ یہ ہے کہ وہ سونے والا نہیں جانتا بدن کے اس حصہ اور جگہ کو جہاں اس کے ہاتھ نے رات گذاری ہے گویا این موضع کے معنی میں ہے یا یہ کہا جائے یہ جملہ یہاں پر بطور سوال کے نہیں بلکہ حکایت عن السوال ہے کہ اگر سو کر اٹھنے والے سے یہ سوال کیا جائے کہ اس کے ہاتھ

نے کہاں رات گذاری ہے، تو وہ اس سوال کا جواب نہ دے سکے گا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہے فانہ لایدری جواب این باتت یدہ۔

حدیث سے متعلق مباحثِ اربعہ

اس حدیث میں چند بحثیں ہیں، اول یہ کہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یا تحریم کے لئے، دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قبل الغسل ہاتھوں کو پانی میں داخل کر دے تو اس پانی کا حکم کیا ہے، طاہر ہے یا نجس، تیسری بحث یہ ہے کہ علتِ نہی اور سببِ حدیث کیا ہے؟ چوتھی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ابتدائً غسل الیدین کا حکم ہے، آیا یہ احکام المیاہ کے قبیل سے ہے یا سنن الوضوء کے قبیل سے ہے؟

بحث اول، جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے خواہ استیقاظ دن میں ہو یا رات میں، اور امام احمدؒ و داؤد ظاہریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کے لئے ہے اور نوم النہار میں تنزیہ کے لئے، اور حسن بصریؒ فرماتے ہیں مطلق تحریم کے لئے ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں، امام احمدؒ کا استناد باب کی حدیثِ اول سے ہے جس میں من اللیل کی قید موجود ہے اور حسن بصریؒ کا استناد اس روایت سے ہے جس میں مطلق استیقاظ من النوم مذکور ہے لیل کی قید نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیثِ ثالث میں ہے۔

بحث ثانی جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوتا مطلقاً، اور اسحق بن راہویہؒ، حسن بصریؒ اور محمد بن جریر طبریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں ناپاک ہو جائے گا، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ ابن قدامہؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں اعجب الیّ ان یھریقہ۔

اسحق بن راہویہ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں اراقۃ ماء کا حکم ہے، جس کو ابن عدی نے روایت کیا ہے لیکن وہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت منکر اور غیر محفوظ ہے، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ جو حکم احتمال پر مبنی ہو وہ وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا ہے لہذا غسل یدین کے حکم کو وجوبی نہیں کہا جا سکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے الیقین لایزول الا بمثلہ اور یہاں پانی کا پہلے سے طاہر ہونا یقینی تھا، اور یدین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے، لہذا شک سے یقینی چیز زائل نہ ہوگی۔

بحث ثالث عند الجمہور سبب نہی احتمالِ نجاست ہے امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اہل حجاز کی عادت استنجاء بالحجر پر اکتفاء کرنے کی تھی، اور ان لوگوں کے مزاج اور ملک حار ہوتے ہیں، سونے کے بعد پسینہ آتا ہے، اور اس کی وجہ سے محل استنجاء تر ہو جاتا ہے جس سے نجاست کے عود آنے کا احتمال ہے اور ہو سکتا ہے کہ سونے والے کا ہاتھ حالتِ نوم میں، مقام استنجاء تک پہنچا ہو، نیز چونکہ عند الجمہور یہ حکم احتمالِ نجاست کی بناء پر ہے اس لئے حکم اسی علت پر دائر رہے گا، لہذا جب بھی ہاتھوں میں نجاست کا احتمال ہو خواہ سو کر اٹھا ہو یا نہیں تب بھی یہی حکم ہوگا کہ بغیر دھوئے ہاتھ پانی میں نہ ڈالے جائیں، اور بعض علماء کے نزدیک جن میں قاضی ابو الولید باجیؒ بھی ہیں، یہ نہی تنظیف

کے لئے ہے اس لئے کہ سونے والے کا ہاتھ ایسی جگہوں پر پہنچ جاتا ہے جو میل کچیل اور پسینہ کے مواضع ہیں مثلاً ناک کے اندر اور بغل وغیرہ، لہذا ایسی صورت میں قبل الغسل ان ہاتھوں کو پانی میں ڈالنا نظافت کے خلاف ہے تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس قول کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کیجاتی ہے، نیز ابن القیمؒ اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس حکم کی تعلیل مذکور ہے لہذا یہ حکم معلل ہوا نہ کہ تعبدی۔

اس اختلاف پر ثمرہ یہ مرتب ہوگا کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم تعبدی ہے، ان کے نزدیک غسل یدین کا حکم ہر حال میں ہوگا، اور جن کے نزدیک حکم معلل ہے احتمالِ نجاست کے ساتھ جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عدمِ احتمالِ نجاست کی شکل میں غسل یدین کا حکم نہ ہو، مثلاً کوئی شخص سونے سے پہلے اپنے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے یا دستانے پہن لے اور پھر سو جائے تو چونکہ اس صورت میں احتمالِ نجاست نہیں ہے، اس لئے غسل الیدین کا حکم بھی مرتب نہ ہوگا گو اولیٰ اس وقت بھی یہی ہے کہ پہلے دھولیا جائے۔

ابتداءِ وضوء میں غسلِ یدین کی بحث

بحث رابع، اس حدیث میں ادخالِ یدین فی الاناء سے پہلے جو غسلِ یدین کا حکم دیا گیا ہے، آیا یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداءِ وضوء میں ہوتا ہے جس کو فقہاء سننِ وضوء میں شمار کرتے ہیں، یا اس کے علاوہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں۔ فقہاء کے طرز سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی غسلِ یدین ہے جو ابتداءِ وضوء میں مسنون ہے لیکن علامہ سندھیؒ نے اس محمل پر اشکال کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق سننِ وضوء سے نہیں ہے بلکہ احکام المیاہ سے ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ گھروں میں برتنوں میں جو پانی بھرا ہوا رکھا رہتا ہے جو وضوء غسل اور ساری ہی ضروریات میں استعمال ہوتا ہے، اس کے پاک رکھنے کا اہتمام ہونا چاہئے، مثلاً سو کر اٹھ کر ہاتھ بغیر دھوئے اس میں نہ ڈالنے چاہئیں تاکہ استعمال کے لئے پاک پانی میسر ہو سکے، اور یہی رائے ابن رشدؒ کی ہے، انھوں نے بھی بدایۃ المجتہد میں اس حدیث پر بحث فرمائی ہے، احقر کہتا ہے کہ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابتداءِ وضوء میں غسل یدین تو ہر حال میں مستحب ہے، سو کر اٹھنے کے ساتھ مقید نہیں اور اس حدیث میں استیقاظ من النوم کی قید ہے۔

حاصل یہ کہ سیاقِ حدیث اس بات کو مقتضی ہے کہ اس حکم کا تعلق مطلق پانی سے مانا جائے وضوء کے ساتھ اس کو خاص نہ کیا جائے لیکن مصنفؒ کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو سننِ وضوء سے متعلق مانا ہے اس لئے کہ اس باب کو وہ ابوابِ وضوء کے درمیان میں لائے ہیں، احکام المیاہ اور اس کے ابواب اس سے پہلے گذر چکے۔

ایک خاص اشکال اور اس کا جواب یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ میرے استاذ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحبؒ سے یہ سوال فرمایا کہ حدیث میں سوکر اٹھنے کے بعد غسل یدین کا حکم دیا گیا محض احتمال نجاست کی وجہ سے کہ نہ جانے ہاتھ کہاں کہاں پہنچا ہوگا، ہوسکتا ہے کہ شرمگاہ اور محل استنجاء پر پہنچا ہو، جب یہ بات ہے تو پھر پائجامہ اور لنگی کا وہ حصہ جو شرمگاہ کے متصل رہتا ہے، سوکر اٹھنے کے بعد اس کے دھونے کا حکم بطریق اولیٰ ہونا چاہیئے حالانکہ حدیث میں اس کے دھونے کا حکم وارد نہیں ہوا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ مرحمت فرمایا کہ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی نجاست متعدی ہے، اگر پانی ناپاک یا مشکوک ہوگا تو جس چیز کو بھی لگے گا وہ سب چیزیں مشکوک وناپاک ہوجائیں گی بخلاف کپڑے کے کہ اس کی نجاست کا اثر کسی دوسری شئی کی طرف منتقل نہیں ہوگا اسی لئے فقہاء نے فرمایا طہارۃ الماء اوکد یعنی پانی کی پاکی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، نیز ایک فرق اور بھی ہے کہ غسل یدین میں کوئی دشواری نہیں ہے، اور پائجامہ کی سیانی بار بار دھونے میں ظاہر ہے کہ حرج ہے، اور حرج شریعت میں مدفوع ہے

۲ - حدثنا مسدد الخ قولہ قال مرتین او ثلاثا مصنفؒ اعمش کے شاگردوں کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، پہلی روایت میں شاگرد ابو معاویہ تھے، اس میں عیسیٰ بن یونس ہیں، پہلی روایت میں ثلاث مرات ہے بغیر شک کے، دوسری روایت میں مرتین او ثلاثا شک کے ساتھ ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ اَوْ شک کے لئے ہے، لہٰذا اس کو اس طرح پڑھا جائے گا مرتین او قال ثلاثا دوسرا احتمال یہاں پر یہ ہے کہ اَوْ شکِ راوی نہ ہو بلکہ متکلم یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کلام میں ہو، اس صورت میں او کے بعد قال نہیں پڑھا جائے گا، او کے بعد قال وہاں پڑھا جاتا ہے جہاں شک راوی ہو

۳ - سمعت ابا ھریرۃؓ الخ قولہ اذا استیقظ احدکم الخ اس روایت میں نوم کا اضافہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ استیقاظ کے بعد اس قید کی کیا ضرورت ہے؟ بیداری تو نوم ہی سے ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ استیقاظ کا استعمال اور اطلاق کبھی افاقہ من الغشی پر بھی ہوتا ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ نومہ میں ضمیر کے اضافت کی کیا ضرورت تھی من النوم کہدیتے، کیونکہ ہر شخص اپنی ہی نیند سے بیدار ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے کہ متکلم اس حکم میں داخل نہیں، مخاطب کی نوم مراد ہے، اور اسی وجہ سے احدکم کو بھی ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس حکم سے متکلم کا خارج ہونا معلوم ہوجائے۔

(۵) بَابُ صِفَةِ وُضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس باب سے مصنفؒ کی غرض وضوء کی تفصیلی کیفیت بیان کرنا ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کس کس طرح وضوء کرنا ثابت ہے، یہ باب غالباً کتاب الطہارت کا سب سے طویل و عریض باب ہے، اس میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ کو بیانِ وضوء کا بڑا اہتمام ہے، اور فی الواقع ہے بھی وہ اہتمام کے لائق، روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام کو آپس میں تعلیم وضوء کا بڑا اہتمام تھا۔

مسانیدِ عثمانؓ عن حُمران الخ قولہ قال رأیتُ عثمانَ سب سے پہلے مصنفؒ نے اس سلسلہ میں مسانیدِ عثمان کو بیان فرمایا ہے اس کے بعد مسانیدِ علی کو، ان دونوں کی روایات کو مصنفؒ نے مفصلاً ذکر فرمایا ہے وضوء کے اکثر مسائل و اختلافاتِ ائمہ انہی دو روایات میں آگئے ہیں قولہ فافرغ علی یدَیہ ثلاثاً ظاہر لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ایک ساتھ دھویا، اور بہت سی روایات میں اس طرح آیا ہے افرغ بیدہ الیمنی علی الیسریٰ جس کا مطلب بظاہر تقدیم[1] الیمنی علی الیسریٰ ہے یعنی پہلے دائیں ہاتھ کو دھو کر پھر اس سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا، اس صورت میں غسل یدین علی التعاقب ہوگا ابن دقیق العیدؒ لکھتے ہیں ان دونوں صورتوں میں کونسی صورت افضل ہے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔

ابتداءِ وضوء میں غسلِ یدین عند الجمہور سنت ہے، اور ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، ابتداء وضوء میں غسل یدین کا ذکر احادیثِ مرفوعہ فعلیہ میں تو بکثرت وارد ہوا ہے، جیسا کہ احادیث الباب میں آپ

---

[1] اس لئے کہ بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لئے جب دائیں ہاتھ کو پانی میں داخل کیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں دایاں ہاتھ پہلے دھلا۔ اور اگر یہاں ادخالِ یدفی الاناء کے بجائے اصغاءِ اناء والی صورت مراد لیں تو پھر تقدیم الیسریٰ علی الیمنی لازم آئے گا جس کا کوئی قائل نہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وضوء میں پانی استعمال کرنے کے دو طریقے ہیں، ادخالِ ید فی الاناء، اصغاء اناء، پہلی صورت حوض یا بڑے برتن میں چلتی ہے اور دوسری چھوٹے برتن میں، مزید یہ کہ ابن رسلان شارحِ ابوداؤد نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں پانی متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے، اور دوسری صورت میں بائیں جانب۔ سبحان اللہ! ہماری شریعت کیسی جامع ہے کہ اس میں ہر چیز کا طریقہ اور تفصیل موجود ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے لیلہا ونہارہا سواء۔

دیکھیں گے، اس سلسلہ میں کوئی حدیثِ قولی ہے یا نہیں؛ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کوئی قولی حدیث یاد نہیں، اور حدیث الاستیقاظ من النوم غسلِ یدین کے سلسلہ میں گو قولی حدیث ہے، لیکن اس حدیث کو سننِ وضوء سے قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے جس کی بحث اس سے پہلے باب میں گذر چکی۔

قولہ ثم تمضمض واستنثر مضمضہ کے لغوی معنی ہیں تحریک الماء فی الفم یا مطلق تحریک، چنانچہ کہا جاتا ہے مَضمَض النعاسُ فی عینیہ ای تحرک یعنی فلاں شخص کے آنکھوں میں نیند پھر رہی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی حقیقت ادخال الماء فی الفم ہے، پھر فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضمضہ کے لئے منہ میں پانی لینے کے بعد ادارۃ الماء بھی شرط ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، بعض قائل ہیں، اسی طرح منہ میں پانی لینے کے بعد اس کا مج یعنی باہر گرانا بھی عند الجمہور ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر اس کو نگل لے تو مضمضہ کا تحقق ہوجائے گا، ہاں! بعض فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ مضمضہ کے بعد استنشاق کا ذکر ہوتا چنانچہ بعض نسخوں میں بجائے استنثر کے استنشق ہے جیساکہ حاشیہ پر نسخہ کی علامت بنا کر لکھا ہوا ہے، اور یہاں پر مراد یہ ہے استنثر ای بعد الاستنشاق اسلئے کہ ذکرِ استنثار مستلزم ہے استنشاق کو، جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، استنشاق کہتے ہیں ادخال الماء فی الانف کو، اور استنثار اس کی ضد ہے لیکن اس میں ابن الاعرابی اور ابن قتیبہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں استنثار کے معنی بھی استنشاق ہی کے ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صحیح جمہور کا قول ہے، لیکن احقر کہتا ہے کہ مُغرِب اور المصباح المنیر دونوں میں استنثار کی تفسیر استنشاق کے ساتھ کی ہے۔

مضمضہ واستنشاق کے حکم میں اختلافِ علماء

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف ہے، امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں دونوں سنت ہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ و امام زہریؒ کا، اور امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں دونوں میں فرض ہیں اور داؤد ظاہری کے نزدیک استنشاق وضوء اور غسل دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور تیسری روایت امام احمدؒ کی مثل جمہور کے ہے، اور حنفیہ کے یہاں وضوء اور غسل میں فرق ہے، وضوء میں دونوں سنت اور غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، مضمضہ و استنشاق کے یہ اختلافات مع دلائل کے باب السواک من الفطرۃ میں گذر چکے ہیں

مضمضہ واستنشاق کی کیفیت میں مذاہبِ ائمہ

جاننا چاہئے کہ یہاں پر ایک اختلاف اور ہے یعنی مضمضہ اور استنشاق کا طریقہ اور کیفیت، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، ایک مضمضہ اور استنشاق کے بیانِ حکم کیلئے

اور دوسرا باب مستقلاً بیانِ کیفیت کیلئے، اختلاف اسمیں یہ ہو رہا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق میں وصل اولیٰ ہے یا فصل[1]؟ نیز یہ کہ دونوں بمابر واحد کئے جائیں یا دونوں کیلئے الگ الگ پانی لیا جائے، فعندنا ومالک علی الاشہر الفصل اولیٰ وعن الشافعی واحمد روایتان والاشہر عنہما الوصل۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں ہمارے یہاں اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں جن کو میں اپنے لفظوں میں حفظ کی سہولت کے لئے اس طرح تعبیر کیا کرتا ہوں، پہلا قول الوصل بثلاث غرفات یعنی ایک چلو میں پانی لے کر اس کے بعض حصہ سے مضمضہ اور بعض سے استنشاق کیا جائے، پھر اسی طرح دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، دوسرا قول الوصل بغرفۃ واحدۃ یعنی ایک چلو میں پانی لے کر پہلے مضمضہ اور پھر اسی پانی سے استنشاق، اسی طرح اس بچے ہوئے پانی سے دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، گویا وصل کے دو طریقے ہوئے، بثلاث غُرفات اور بغرفۃ واحدۃ، پھر فصل کی ان کے یہاں تین صورتیں ہیں، ۱- الفصل بغرفۃ واحدۃ جس کا مطلب یہ ہے کہ غرفۂ واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل مضمضہ کیا جائے اور پھر باقی پانی سے تین بار مسلسل استنشاق کیا جائے، ۲- الفصل بغرفتین یعنی ایک غرفہ پانی سے پہلے تین بار مضمضہ کر لیا جائے، پھر دوسرے غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، ۳- الفصل بست غرفات یعنی تین غرفہ تین بار مضمضہ کے لئے، اور پھر تین غرفہ تین بار استنشاق کے لئے، جس طرح ہمارے یہاں ہوتا ہے اور ہم اور آپ کرتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں ان پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی الوصل بثلاث غرفات زیادہ اولیٰ ہے کما قالہ النووی

جاننا چاہیئے کہ حنفیہ کے نزدیک وصل کی وہ صورت تو جائز ہے جس میں ماءِ مستعمل کا استعمال لازم نہ آتا ہو، اور جس صورت میں ماء مستعمل کا استعمال لازم آتا ہو وہ صورت ناجائز ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایک غرفہ سے پہلے مضمضہ اور پھر اسی باقی پانی سے استنشاق کرے تو جائز ہے لیکن ایک چلو میں پانی لے کر اس سے استنشاق کرنے کے بعد اسی پانی سے پھر دوبارہ استنشاق یا مضمضہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک بار استنشاق کرنے کے بعد چلو میں جو پانی باقی رہ جاتا ہے وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے

قولہ وغسل یدہ الیمنی الی المرفق یہ غایت جمہور علماء جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، کے نزدیک مغیا میں داخل ہے اس میں امام زفرؒ و داؤد ظاہری کا اختلاف مشہور ہے وہ کہتے ہیں غایتِ مغیا سے خارج ہے، اور بعض نے امام مالکؒ کا بھی اس میں اختلاف نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

غایت کی دو قسمیں غایتِ اسقاط و غایتِ امتداد

غایت کبھی مغیا میں داخل ہوتی ہے اور کبھی خارج، باب الصوم یعنی آیت کریمہ ثم اتموا الصیام الی اللیل میں خارج ہے اور باب الوضوء میں داخل ہے، قاعدہ اس کا یہ لکھا ہے کہ غایت کی دو قسمیں ہیں

---

[1] فصل کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ سے فارغ ہونے کے بعد استنشاق کیا جائے اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ساتھ ساتھ کیا جائے اس مسئلہ کو امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر ایک مستقل باب میں ذکر کیا ہے، باب الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق۔

غایت الاسقاط اور غایت الامتداد، اول میں غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اور ثانی میں خارج، غایت الاسقاط وہ کہلاتی ہے جہاں غایت مغیا کی جنس سے ہو کما فی الوضوء، اس لئے کہ ید کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے، اور یہاں یعنی فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق میں ذکرِ غایت مافوق المرفق کو حکمِ غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہے، اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو غسلِ ید ابط تک ضروری ہوتا اسی لئے اس غایت کا نام غایت الاسقاط رکھا گیا ہے کہ مابعد الغائط کو ساقط کرنے کے لئے ہے اسی کو صاحبِ ہدایہ فرمارہے ہیں اذ لولاھا لاستوعبتِ الوظیفۃُ الکلَّ، اور غایت الامتداد وہ کہلاتی ہے جو حکم کو بڑھانے اور پھیلانے کے لئے ذکر کیجائے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت مغیا کی جنس سے نہو جیسے ثم اتموا الصیام الی اللیل میں، اس لئے کہ روزہ کی ابتداء اوّلِ نہار سے ہوتی ہے، اور صوم کے لغوی معنی مطلق امساک کے ہیں خواہ ایک ہی ساعت کے لئے ہو، سو یہاں اِلَی اللیل، جو غایت ذکر کی گئی ہے وہ امتداد کے لئے ہے تاکہ امساک کا حکم آخرِ نہار تک ہوجائے، یہاں اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو لازم آتا کہ صوم کا تحقق امساک ساعۃً سے بھی حاصل ہوجائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ وضوء میں یہ اختلاف مرفقین وکعبین دونوں ہی میں ہے، نیز اس میں اختلاف ہورہا ہے کہ وضوء میں کعب سے کیا مراد ہے؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک کعب نام ہے العظمان الناتیان بین الساق والقدم کا اور ہر رِجل میں دو کعب ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ہر رجل میں ایک کعب ہوتا ہے عند معقد الشراک (یعنی قدم کی پشت پر جوتے کا تسمہ باندھنے کی جگہ) وہ وضوء میں اسی کے قائل ہیں کہ پاؤں کو معقد الشراک تک دھویا جائے۔

یہاں پر حافظ ابن حجرؒ سے ایک وہم ہوا وہ یہ کہ انھوں نے امام محمدؒ کی طرف بھی اس قول کو منسوب کردیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو رد کیا ہے، غالباً حافظ کو مغالطہ باب الحج کے ایک مسئلہ سے ہوا وہ یہ کہ حدیث میں ہے اذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفین ولیقطعھا اسفل من الکعبین امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ یہاں پر کعب سے مراد معقد الشراک ہے نہ کہ باب وضوء میں۔

مسحِ رأس کے مباحثِ اربعہ

قولہ ثم مسح رأسہ جاننا چاہئے کہ مسحِ رأس میں چار بحثیں ہیں، اوّل مقدارِ مفروض. ثانی تثلیثِ مسح. ثالث مسحِ رأس کے لئے ماءِ جدید کا لینا، رابع کیفیتِ مسح یعنی مسحِ رأس کا طریقہ کیا ہے۔

بحث اوّل مقدارِ مفروض

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں فقہاء کے اس میں تیرہ قول ہیں، مشہور ان میں سے تین ہیں، ۱- عند الحنفیہ ربعِ رأس یا مقدار ثلٰثۃ اصابع من اصابع الید ۲- عند الشافعیہ اس میں دو قول ہیں، ایک ادنیٰ ما یُطلق علیہ اسم المسح یعنی کم سے کم وہ مقدار جس پر مسح کا اطلاق

ہو سکتا ہو، اگرچہ ایک بال ہی کیوں نہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات، ۳۔ امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر استیعابِ رأس واجب ہے، اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بعض رأس کا مسح کافی ہے اور یہ دو قول ان کے یہاں مردوں کے حق میں ہیں، اور عورتوں کے لئے مقدم رأس کا مسح کرنا کافی ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں اور بھی اقوال ہیں، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الثلثین ہے، اور بعض کے نزدیک مسح الثلث ہے

حنفیہ کی دلیل مغیرۃ بن شعبہ کی حدیث ہے جو مسلم اور ابو داؤد وغیرہ میں ہے، جس میں ہے مسح علی ناصیتہ نیز حضرت انسؓ کی حدیث جو ابو داؤد میں ہے جس میں مسح مقدم رأسہ کے لفظ ہیں، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مقدم رأس اور ناصیہ اور ربع رأس یہ سب ایک ہی ہیں، نیز وامسحوا برؤسکم میں با تبعیض کے لئے ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ آیتِ وضوء میں مسح رأس مطلقاً مذکور ہے والمطلق یجری علی اطلاقہ اس کا ایک جواب اصولیین نے یہ دیا ہے کہ آیتِ وضوء مسح رأس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، اور مجمل پر عمل کے لئے مجمل یعنی متکلم کی جانب سے بیان ضروری ہے، بغیر بیان کے اس پر عمل ممکن نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یعنی مسح علی الناصیہ اس مجمل کا بیان ہے، لہٰذا مسح علی الناصیہ فرض ہوگا، رہی یہ بات کہ اس کو مطلق کیوں نہیں کہہ سکتے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کی علامت یہ ہے کہ اس کے افراد میں جس فرد کو بھی مکلف اختیار کرے تو مامور بہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، کیونکہ مطلق مسحِ رأس کے کئی فرد ہیں، مسح علی الکل، مسح علی الثلثین، مسح علی النصف، مسح علی الثلث، مسح علی الربع، مسح علی الخمس، مسح علی السدس وغیرہ وغیرہ تو دیکھئے اگر کوئی شخص مطلق کے ان افراد میں سے شروع کے چار کو اختیار کرتا ہے تو صرف مامور بہ کا ادا کرنے والا نہ آپ کے نزدیک ہے نہ ہمارے نزدیک بلکہ وہ ان صورتوں میں مامور بہ مع شیئ زائد کو ادا کرنے والا ہے فلم توجد علامۃ المطلق فثبت ما قلناہ مالکیہ حنابلہ فرماتے ہیں قرآن میں مسح رأس کا حکم ہے واسم الرأس حقیقۃ فی العضو کلہ یعنی رأس نام ہے پورے عضو کا، نیز وہ کہتے ہیں وامسحوا برؤسکم میں با تبعیض کے لئے نہیں ہے بلکہ زائدہ ہے، ابن القیم الحنبلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بعض رأس کے مسح پر اکتفار کیا ہو، ہاں! ایسا تو ہوا ہے کہ صرف ناصیہ پر مسح فرما کر باقی مسح کی تکمیل مسح علی العمامہ سے فرمائی۔

بحث ثانی تثلیثِ مسح

جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسحِ رأس میں توحید ہے، تثلیث مستحب نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ وعطاءؒ کے نزدیک تثلیث مستحب ہے، اور ابن العربیؒ نے ابن سیرین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسح رأس مرتین ہے، ایک مرتبہ فرض اور ایک مرتبہ سنت۔

شافعیہ کا استدلال ان روایاتِ مجملہ سے ہے جن میں آتا ہے توضأ ثلاثاً ثلاثاً، وہ کہتے ہیں کہ ان روایات سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا ہے، تمام اعضاء اس میں داخل ہیں، نیز حضرت عثمانؓ و علیؓ کی بعض روایات جو ابوداؤد میں آگے آرہی ہیں ان میں تثلیثِ مسح کی تصریح ہے، نیز وہ قیاس کرتے ہیں رأس کو بقیہ اعضاء پر، جمہور کا استدلال روایاتِ مفصلہ سے ہے، جمہور کہتے ہیں روایات مفصلہ قاضی ہیں روایاتِ مجملہ پر اور روایات مفصلہ صحیحہ سے توحیدِ مسح معلوم ہوتا ہے اور جن روایاتِ مفصلہ میں مسح رأس میں تثلیث مذکور ہے وہ متکلم فیہ اور ضعیف ہیں، چنانچہ امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی احادیث صحیحہ اس بات پر دال ہیں کہ مسحِ رأس صرف ایک مرتبہ ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کی جن دو حدیثوں میں تثلیثِ مسح مذکور ہے وہ ضعیف ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی سند میں عبدالرحمن بن وردان ہے، اور دوسری کی سند میں عامر بن شقیق ہے وہما ضعیفان کما حققہ شیخنا فی البذل، علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ تثلیثِ مسح کی احادیث درجۂ اعتبار کو نہیں پہنچی ہیں، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تثلیث کی روایات پر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں ولو صح فمحمول علی الاستیعاب لانہا مسحات مستقلات یعنی اول تو تثلیث مسح کی روایات صحیح نہیں ہیں اور اگر صحیح مان لیا جائے تو وہ مؤول ہیں، یعنی وہاں پر تثلیث سے مراد تین بار مستقلاً مسح کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود استیعابِ رأس ہے ایک مشہور حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء فرمائی جس میں ایک بار مسح رأس مذکور ہے، وضوء پوری کرنے کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا من زاد علی ھذا فقد اساءَ وظلم، حافظ کہتے ہیں یہ روایتِ توحیدِ مسح پر قوی دلیل ہے، حنفیہ کی طرف سے دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ محمول ہے مسح بماءٍ واحدٍ پر، اور تثلیث المسح بماءٍ واحدٍ ایک روایت میں امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ وہ تثلیث مسح بثلثہ میاہٍ کے قائل ہیں، نیز شافعیہ کا مسحِ رأس کو بقیہ اعضاء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ مسح کی بناء تخفیف پر ہے بخلاف غسل کے، پھر کیسے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

بحث ثالث تجدیدِ ماء مسحِ رأس کے لئے تجدید ماء حنفیہ کے یہاں سنت ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تجدید ماء واجب ہے، اس پر ہم کلام آگے چل کر عبداللہ بن زید بن عاصم کی روایت کے ذیل میں کریں گے۔

بحث رابع کیفیتِ مسح جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک مسح رأس کی ابتداء مقدم رأس سے کی جائیگی اور وکیع بن الجراح فرماتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اس کی ابتداء مؤخرِ رأس سے ہوگی، اس پر ابن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں لا نعلم احداً قال بہ غیرہ، کہ وکیع بن الجراح

کے علاوہ کسی اور نے اس کو اختیار کیا ہو ہمارے علم میں نہیں ہے۔ حضرت شیخ حاشیۂ کوکب میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ عینیؒ نے اس قول کو حسن بن صالح[1] سے بھی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول وہ ہے جو حسن بصریؒ سے منقول ہے، البدایۃ من الہامۃ یعنی مسح رأس کی ابتداء وسط رأس سے ہوگی اس طور پر کہ وسط رأس پر ہاتھ رکھ کر اس کو مقدم رأس کی طرف لائے۔ اور پھر لوٹا کر گردن کی طرف لیجائے، اس مسئلہ کے دلائل عبداللہ بن زید بن عاصم کی حدیث کے ذیل میں آئیں گے۔

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ صاحب منیہ اور صاحب محیط نے مسح رأس کا ایک خاص طریقہ لکھا ہے وہ یہ کہ مسح رأس کے وقت میں سباحتین اور ابہامین کو سر سے جدا رکھا جائے تاکہ سباحتین سے باطن اذنین اور ابہامین سے ظاہر اذنین کا مسح کیا جائے، نیز ابتداء مسح میں جب دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے تو اس وقت میں کفین کو بھی سر سے جدا رکھے، صرف دونوں ہاتھوں کی تینوں انگلیاں ملا کر ان سے سر کے بالائی حصہ کا مسح کیا جائے، اور پھر جب استیعاب رأس کے قصد سے دونوں ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لائے تو اس وقت کفین کو مسح میں استعمال کرے، تاکہ سر کے بالائی حصہ کا مسح انگلیوں سے اور جانبین کا مسح کفین سے ہو جائے، یہ خاص ترکیب ان حضرات نے اس لئے بیان کی ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھکر آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے کی طرف لایا جائے گا تو اس میں ہاتھوں کی تری کا دو بار استعمال ہوگا گویا ماء مستعمل کا استعمال لازم آئے گا، لیکن محقق ابن ہمامؒ نے مسح کی اس خاص شکل کی تردید فرمائی ہے کہ اس کا ثبوت کسی روایت میں نہیں ہے، بلاوجہ تکلف ہے، اس لئے کہ ہاتھوں پر جو تری ہے اس کے تکرار استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہو

قولہ ثم غسل قدمہ الیمنی وظیفۂ رجلین میں اختلاف ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ غسل کے قائل ہیں، اور بعض لوگ مسح رجلین کے قائل ہیں، اس کے لئے مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل ترجمہ باب غسل الرجل قائم کیا ہے، تفصیل وہاں آئے گی۔

شرح حدیث

قولہ لایحدث فیہما نفسہ یعنی جو شخص مذکورہ بالا طریقہ پر وضوء کرنے کے بعد دو رکعت اس طرح پڑھے کہ جن میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے گذشتہ سب

---

[1] ان کو حسن بن حی بھی کہتے ہیں، یہ نسبت الی الجد ہے، دراصل یہ نام اس طرح ہے حسن بن صالح بن صالح بن حی

[2] غالباً اس کا مأخذ وہ روایت ہے جو آگے ربیع بنت معوذ بن عفراء کی حدیث میں آرہی ہے جس کے الفاظ ہیں ـــ فمسح الرأس کلہ من قرن الشعر کل ناحیۃ لمنصب الشعر (الحدیث)

گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

اس حدیث میں وساوس کی نفی ہے، یہاں ایک اختلاف تو یہ ہے کہ کونسے وساوس کی نفی مراد ہے وساوسِ اختیاریہ کی یا مطلق وساوس کی، کیونکہ وساوس، دوطرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور غیراختیاری اکثر شراح جس میں امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ وساوسِ اختیاریہ کی نفی مراد ہے اس لئے کہ وساوسِ غیراختیاریہ جن کو خطرات کہتے ہیں وہ اس امت سے معاف ہیں ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورھا مالم تعمل او تتکلم بہ نیز مطلق وساوس کا نہ آنا آدمی کے اختیار میں نہیں ہے اس پر انسان قادر ہی نہیں ہے لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا، دوسرا قول اس میں وہ ہے جس کو قاضی عیاضؒ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مطلق وساوس کی نفی مراد ہے، رہی یہ بات کہ یہ چیز غیراختیاری ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باب تکلیف و وعید سے نہیں ہے باب وعد اور ترتب ثوابِ مخصوص سے ہے، یعنی وہ فضیلت جو حدیث میں مذکور ہے، ان دو رکعات پر اس وقت مرتب ہوگی جب مطلقاً وساوس نہ آئیں، خصوصی انعام و ثواب کے لئے اس قسم کی قید لگانے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کونسے خیالات مراد ہیں، صرف ما یتعلق بالدنیا یا مطلقاً، اس میں قولِ راجح جس کو امام نووی و قاضی عیاض نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ مطلق وساوس مراد ہیں، خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا امور آخرت سے علاوہ صلوٰۃ کے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ما یتعلق باموالدنیا مراد ہیں، اور وہ خیالات جو امور آخرت یا کسی دینی کام سے متعلق ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ حکیم ترمذی کی ایک روایت میں بشیئ من امور الدنیا کی قید وارد ہے نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے انی لاجھز جیشی وانا فی الصلوٰۃ کہ حضرت عمرؓ باوجود نماز میں مشغول ہونے کے تجہیز جیش جو امور دین سے ہے اس کا ان کو نماز میں خیال آتا رہتا تھا[1]

حدثنا محمد بن المثنی الخ یہ حضرت عثمان کی مذکورہ بالا حدیث کا طریقِ ثانی ہے، پہلی سند میں حمران سے روایت کرنے والے عطاء تھے، اور اس طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابوسلمہ بن عبدالرحمن ہیں قولہ، فذکر نحوہ، ذکر کی ضمیر ابوسلمہ کی طرف راجع ہے، جو طریق ثانی کے راوی ہیں، اور نحوہ کی ضمیر عطاء کی طرف راجع ہے جو طریق اول میں مذکور ہیں، مصنفؒ کی غرض ابوسلمہ اور عطاء دونوں کی روایت کے الفاظ میں جو کمی و زیادتی ہو

---

[1] لیکن حضرت عمرؓ کے اس مقولہ کا دوسرا مطلب بعض علماء نے یہ لیا ہے کہ میں تجہیز جیش میں معروف رہتا ہوں، لیکن نماز کا وقت چونکہ قریب ہوتا ہے اس لئے خیال اور دھیان نماز ہی کا لگا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ نماز پڑھتے ہوئے تجہیز جیش کا خیال لگا رہتا ہے۔

اس کو بیان کرنا ہے، چنانچہ اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق مذکور نہیں، پہلی روایت میں مذکور تھا، ابوسلمہ کی روایت میں مسح ثلاثاً ہے عطار کی روایت میں مسح رأسہ مطلقاً ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ ابوسلمہ کی روایت میں غسلِ رجلین کو مجملاً ذکر کیا ہے، اور عطار کی روایت میں دونوں کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، اور چوتھا فرق یہ ہے کہ عطار کی روایت میں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من توضأ مثل وضوئی ھذا الخ ابوسلمہ کی روایت میں یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بجائے من توضأ دون ھذا کفاہ ہے، اور پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں ثم صلی رکعتین الخ مذکور تھا اس دوسری روایت میں یہ نہیں ہے، یہ وہ پانچ فرق ہیں جو مصنفؒ نے خود ان دونوں روایتوں کے درمیان بیان فرمائے ہیں۔

حدثنا محمد بن داؤد الخ قولہ فاتی بمیضأۃ یہ حدیث عثمانؓ کا تیسرا طریق ہے، اس میں حضرت عثمانؓ کے شاگرد بدل گئے پہلی روایت میں حمران تھے، اس میں ان کے بجائے ابن ابی ملیکہ ہیں، جن کا نام عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ ہے، یہ نسبت الی الجد ہے، میضأۃ یعنی وہ برتن جس میں وضوء کے بقدر پانی ہو۔

قولہ فاصغاھا علی یدہ الیمنی یعنی بائیں ہاتھ سے اس برتن کو جھکا کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اس کا مقتضی یہ ہے کہ ماء وضوء کا برتن متوضی کی بائیں جانب ہونا چاہئے، ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اگر وضوء کا برتن چھوٹا ہو جس کو ہاتھ سے جھکا سکتے ہوں تو برتن کو بائیں طرف رکھا جائے تاکہ غسل یدین میں ابتداء بالیمین ہو سکے اور اگر پانی بڑی چیز میں ہے جس کو ہاتھ سے جھکا نہیں سکتے تو پھر وہ متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے تاکہ دائیں ہاتھ کو پہلے اس کے اندر دھو کر پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال سکے، قولہ فمسح برأسہ واذنیہ اس حدیث میں مسح اذنین مذکور ہے پہلی حدیث میں مذکور نہ تھا، غالباً وہ راوی کا اختصار ہوگا، حدیث تو دونوں حضرت عثمانؓ ہی کی ہیں، لیکن اس کے طرق مختلف ہیں، ایک حدیث کو متعدد طرق سے اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مضمون یا الفاظ میں اگر رواۃ کا اختلاف ہو تو وہ سامنے آجائے۔

مسحِ اذنین میں مسائلِ خلافیہ

مسح اذنین میں چار بحثیں اختلافی ہیں، اول وظیفۂ اذنین کیا ہے، مسح یا غسل، ثانی واجب ہے یا سنت، ثالث مسح اذنین کے لئے تجدید ماء مسنون ہے یا نہیں، رابع اذنین مستقل عضو ہیں یا جزء راس ہیں۔

بحث اول، ائمہ اربعہ کے نزدیک وظیفۂ اذنین مسح ہے، اور داؤد ظاہریؒ و امام زہریؒ کے نزدیک ان کا وظیفہ غسل ہے، اور شعبی اور حسن بن صالح کے نزدیک اذنین کا حکم غسل اور مسح دونوں ہے، ما اقبل من الاذنین یعنی کانوں کا وہ حصہ جو چہرہ کی طرف ہے (جس کو باطن اذنین بھی کہتے ہیں) اس کا غسل ہوگا غسل وجہ کے ساتھ۔ اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا مسح اذنین کے ساتھ، اور چوتھا قول اس میں اسحٰق بن راہویہ کا ہے، وہ یہ کہتے ہیں

کہ اذنین کا حکم ہے تو مسح ہی، لیکن ما اقبل من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ اور ما ادبر من الاذنین کا مسح مسح رأس کے ساتھ ہوگا۔

بحث ثانی، جمہور علماء ائمہ ثلثہ کے نزدیک مسح اذنین سنت ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک واجب ہے،

بحث ثالث، امام شافعیؒ[1]، امام مالکؒ، امام احمدؒ تینوں کے نزدیک مسح اذنین کے لئے تجدید ماء مسنون ہے، اور حنفیہ کے یہاں مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین بماء الرأس ہو، چنانچہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح اذنین کے لئے تجدید ماء ثابت نہیں[2] ہے۔ اسی طرح اس باب کی آخری حدیث الاذنان من الرأس ہماری دلیل ہے، اور وہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں جیساکہ اس کی تفصیل اس حدیث کے ذیل میں آخر باب میں آئے گی، اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ الاذنان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ انہما ممسوحان لامغسولان، یعنی سر کی طرح کان بھی اعضاء ممسوحہ میں سے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سر کا جزء ہیں لہذا تجدید ماء کی ضرورت نہیں، (قالہ ابن عبدالبر فی الکافی) نیز حدیث تکفیر الوضوء بھی حنفیہ کی دلیل ہے م

سوال یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تجدید ماء مستحب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، مراقی الفلاح میں تو مستحب[3] لکھا ہے اور فتح القدیر میں لایستحب لکھا ہے اور یہی علامہ شامیؒ کی بھی تحقیق ہے اور یہی حضرت گنگوہیؒ کی رائے ہے، چنانچہ کوکب میں اس کو لاباس بہ لکھا ہے

بحث رابع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک الاذنان من الرأس، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عضوان مستقلان

م چنانچہ امام نسائیؒ نے اس پر باب باندھا ہے باب مسح الاذنین مع الرأس وما یستدل بہ علی انہما من الرأس"

---

[1] امام شافعیؒ کا یہ مسلک متن ابوشجاع اور اس کی شرح اور انوار ساطعہ صہ۱۰ میں اسی طرح لکھا ہے، اور امام مالکؒ کا یہ مسلک انوار ساطعہ صہ۱۸ ارشاد السالک اور کتاب الکافی صہ۱۴۱ لابن عبدالبر میں لکھا ہے اور امام احمدؒ کا یہ مذہب الروض المربع اور انوار ساطعہ صہ۲۴۲ میں لکھا ہے۔

[2] لیکن متن ابوشجاع کے حاشیہ میں بحوالۂ حاکم ایک حدیث نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذنین کے لئے ماء جدید لیا، ونصہا ھکذا روی الحاکم من حدیث عبداللہ بن زیدؓ فی صفۃ وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ توضأ ومسح اذنیہ بماء غیر الماء الذی مسح بہ الرأس قال الحافظ الذہبی صحیح

[3] جاننا چاہئے کہ جس طرح صاحب مراقی الفلاح نے مسح اذنین کے لئے تجدید ماء کو مستحب لکھا ہے اسی طرح صاحب درمختار کے کلام سے بھی استحباب مفہوم ہوتا ہے لیکن علامہ شامیؒ نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ متون احناف میں مسح اذنین بماء الرأس کے سنت ہونے کی تصریح ہے اور یہی انہوں نے صاحب ہدایہ اور صاحب البدائع سے بھی نقل کیا ہے اور پھر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ سنت عدم تجدید ہے تو پھر تجدید ماء کو مستحب کیسے کہہ سکتے ہیں، خلاف سنت (بقیہ صہ آئندہ)

اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ کے نزدیک الاذنان من الوجہ یعنی اذنین چہرہ کا جزء ہیں:

امام شافعیؒ دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذنین کے لئے نیا پانی لیا، لہذا وہ مستقل عضو ہوئے اور حدیث الاذنان من الراس کو مرفوعاً ثابت نہیں مانتے کہتے ہیں کہ موقوف ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اس باب کی آخری حدیث کے ذیل میں آئے گی، اور امام مالکؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ جزء راس ہیں، لیکن تجدید ماء مسح اذنین کے لئے اس لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ میں یہ دعاء ثابت ہے سجد وجھی للذی خلقہ وشق سمعہ وبصرہ اس حدیث میں سمع اور بصر دونوں کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے، لہذا سمع وبصر چہرہ کا جزء ہوئے (کذا فی المنہل)

قولہ نغسل بطونہما وظہورہما یہاں پر غسل سے مراد مسح ہے، اس لئے کہ یہ جملہ تفسیر ہے فمسح براسہ واذنیہ کی، اور غسل کا اطلاق مسح پر ثابت ہے، لہذا داؤد ظاہری اور امام زہری اس لفظ سے اپنے مسلک پر استدلال نہیں کر سکتے، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے یہاں غسل اذنین تو چہرہ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ مسح راس کے وقت، اور یہاں ذکر چل رہا ہے مسح راس کا۔

تثلیث مسح سے متعلق امام ابوداؤدؒ کی رائے

قال ابوداؤد احادیث عثمان الخ چونکہ ماقبل میں حدیث عثمان کے ایک طریق میں ومسح راسہ ثلاثاً آیا تھا، اس لئے یہاں مصنفؒ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ حضرت عثمان کی جتنی صحیح احادیث وضوء کے بارے میں مروی ہیں، وہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسح راس ایک مرتبہ ہے لہذا حضرت عثمانؓ کی جس حدیث میں اس کے خلاف ہوگا وہ غیر صحیح ہوگی۔

قولہ فانہم ذکروا الوضوء الخ یہاں سے مصنفؒ اپنے دعوے کو ثابت کر رہے ہیں، مصنفؒ کا دعوی یہ ہے کہ حضرت عثمان کی تمام احادیث صحیحہ توحید مسح پر دال ہیں، اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے؟ جب کہ ان کی اکثر احادیث مسح راس کے بارے میں مطلق ہیں، مرۃً کی ان میں قید نہیں، جواب، یہ اس لئے کہ جب راوی بقیہ اعضاء کے ساتھ بالتفصیل ثلاثاً ثلاثاً کہہ رہا ہے اور جب وہ مسح راس پر پہنچتا ہے تو صرف مسح راسہ کہتا ہے سو اگر مسح راس بھی تین بار ہوتا تو راوی یہاں بھی ثلاثاً کہتا السکوت فی محل البیان یفید الحصر اس سے معلوم ہوا مسح راس ایک بار ہے۔

(بقیہ گذشتہ) کام مستحب کیسے ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حضرت گنگوہیؒ نے اس کو صرف مباح لکھا ہے۔

تنبیہ:۔ حضرت عثمانؓ کی ایک گذشتہ روایت اور ایک آئندہ آنیوالی روایت میں مسح رأسہ ثلاثاً کی تصریح ہے، اس بنار پر بعض شراحِ حدیث کو مصنفؒ کے اس دعوے پر قوی اشکال ہے، پھر اس اشکال کا انھوں نے خود ہی جواب دیا وہ یہ کہ مصنفؒ کی مراد کلها سے اکثرها ہے وللاکثر حکم الکل، حافظ نے ایک دوسرا جواب دیا کہ مصنفؒ کی مراد تمام احادیث سے ان دو طریق کے علاوہ ہے، یہ دونوں طریق مستثنیٰ ہیں حضرت سہارنپوریؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے دعوے پر یہ اشکال اس وقت صحیح تھا جب یہ دونوں طریق صحیح ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ہر طریق میں ایک راوی ضعیف موجود ہے، ایک میں عبدالرحمٰن بن وردان اور دوسرے میں عامر بن شقیق، فلا اشکال غرضیکہ یہ اشکال اس وقت صحیح تھا جب یا تو مصنفؒ کا دعویٰ عام ہوتا صحاح کی قید اس میں نہ ہوتی یا پھر یہ دونوں روایتیں فی نفسہ صحیح ہوتیں۔

حدثنا هارون بن عبد الله الخ ثم ماء ومسح رأسه ثلاثاً اس پر کلام ابھی گذر چکا ہے قال ابوداؤد رواه وکیع عن اسرائیل قال توضأ ثلاثاً فقط مصنفؒ کی غرض اس سے لفظ مذکور یعنی ومسح رأسہ ثلاثاً کی تضعیف ہے، اور وہ اس طرح کے لفظ مذکور کو اسرائیل سے نقل کرنے والے اس سند میں یحیی بن آدم ہیں، مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ اس حدیث کو وکیع نے اسرائیل سے یحییٰ بن آدم کے خلاف نقل کیا، وکیع کی روایت میں لفظِ مذکور نہیں ہے بلکہ وہ روایت مجمل ہے، اس میں صرف توضأ ثلاثاً ہے اور وکیع کی روایت یحییٰ کی روایت سے راجح ہے کیونکہ وکیع یحییٰ سے اقوی ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ یحییٰ کی روایت عثمان کی احادیثِ صحیحہ کے خلاف ہے، جیسا کہ مصنفؒ پہلے فرما چکے ہیں، ہماری اس تشریح سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ لفظ متن میں قط سکونِ طار کے ساتھ ہے بمعنی فقط، اور تشدید طار کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ کتاب میں لکھا ہے یہ کاتب کی غلطی ہے۔

مسانید علیؓ

حدثنا مسدد الخ اب تک حضرت عثمانؓ کی روایات چل رہی تھیں، اب یہاں سے حضرت علیؓ کی روایات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مصنفؒ نے حدیث عثمان کی طرح حدیث علی کو بھی متعدد طرق سے ذکر فرمایا ہے، یہ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس باب میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات کی تخریج کی ہے، اور وہ یہ ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن زید بن عاصمؓ، مقدام بن معدیکربؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ، ربیع بنت معوذ بن عفراء، جد طلحہ، عبداللہ بن عباس، ابو امامہ، چونکہ وضو کے اکثر مسائل مع اختلافات اور دلائل سب گذر گئے ہیں اس لئے اب آگے مصنفؒ کا طرزِ عمل یہ ہے کہ جن جن صحابہ کی روایات کو لینا ہے ان میں سے ہر ایک کو پورا نہیں ذکر کیا بلکہ جس حدیث میں جو نئی سی بات آئی خاص طور سے اس کو لیا، لہٰذا اب ہم بھی آئندہ روایات میں جو بات قابل کلام ہوگی اسی کو لیں گے۔

قولہ عن عبد خیر یہ مخضرمین میں سے ہیں جنہوں نے اسلام اور جاہلیت دونوں کا زمانہ پایا لیکن اسلام حضور کے وصال کے بعد لائے، ایسے ہی شخص کو مخضرم کہا جاتا ہے، حضرت علیؓ کے شاگردوں میں سے ہیں، انھوں نے کافی عمر پائی، بذل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا کم اتی علیک؟ آپ کی عمر کیا ہے؟ انھوں نے کہا عشرون ومائة سنة یعنی ایک سو بیس سال، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث عبد خیر اور ابو حیہ دو طریق سے ذکر کی ہے، اور امام ابوداؤدؒ نے اس کو عبد خیر، ابو حیہ، زر بن حبیش عبدالرحمن بن ابی لیلی اور ابن عباس پانچ طرق سے ذکر کی ہے۔

قولہ وقد صلی یہ نماز صبح کی نماز تھی جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے، یہ واقعہ مقام رحبہ کا ہے، جو کوفہ میں ایک محلے کا نام ہے، حضرت علیؓ کا دارالخلافہ کوفہ تھا، وہیں کا یہ واقعہ ہے۔

صحابہ کرام میں تعلیم وضوء کا اہتمام

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد خیر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر ہمارے پاس یعنی ہمارے محلہ میں تشریف لائے اور ہم لوگوں سے وضوء کا پانی منگایا، ہم نے دل میں سوچا کہ یہ وضوء کا پانی کیا کریں گے نماز تو پڑھ چکے ہیں ما یرید الا لیعلمنا یعنی معلوم ہوتا ہے کہ مقصود وضوء کرنا نہیں ہے بلکہ وضوء کا طریقہ تعلیم کرنا ہے، چنانچہ ایک برتن میں وضوء کا پانی لایا گیا، اور اس کے علاوہ وضوء کے غسالہ کے لئے ایک طشت لایا گیا، پھر آگے حضرت علیؓ کے وضوء کرنے کی تفصیل مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام کے یہاں وضوء کی تعلیم اور لوگوں کو اس کا طریقہ سمجھانے کا خاص اہتمام تھا، ہم لوگ اس کو معمولی چیز سمجھتے ہیں، ہمارے یہاں بہت سے طلبہ کا حال یہ ہے کہ وہ فقہ کی ادنچی کتابیں حتی کہ مشکوٰۃ اور دورۂ حدیث سب پڑھ لیتے ہیں اس کے باوجود ان کو وضوء کا صحیح اور مسنون طریقہ نہیں آتا، طلبہ کو اپنے اساتذہ سے وضوء کا طریقہ سیکھنا چاہئے، ابوداؤد باب غسل الجنابۃ میں ایک روایت آئے گی جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب غسل جنابت کرتے تو غسل یدین سات بار کرتے۔ ان کے شاگرد شعبہ بن دینار کہتے ہیں ایک مرتبہ وہ ہاتھ دھو رہے تھے میں بھی سامنے بیٹھا تھا دھونے کی تعداد بھول گئے، مجھ سے پوچھا کہ میں نے کئے مرتبہ دھویا؟ میں نے کہا لا ادری، وہ فرمانے لگے لاام لک وما منعک ان تدری یعنی تیرا ناس ہو کیوں نہیں معلوم، حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ شاگرد جو اساتذہ کی خدمت میں رہتے ہیں وہ اسی لئے تو کہ ان سے مسائل کی باتیں سیکھیں، دین حاصل کریں، محض خدمت تھوڑی مقصود ہے، اس وقت میں بھی یہی کہہ رہا ہوں کہ چھوٹوں کو بڑوں سے، شاگردوں کو اساتذہ سے یہ سب چیزیں سیکھنی چاہئیں، ہر کام سیکھنے ہی سے آتا ہے۔

قولہ فمضمض ونثر من الکف الذی یاخذ فیہ اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مضمضہ اور استنثار ایک ہی ہاتھ سے کیا، حالانکہ مضمضہ دائیں ہاتھ سے اور استنثار بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر نثر سے مراد استنشق ہے، اس کے دو قرینے ہیں، ایک یہ کہ مضمضہ کے بعد استنشاق ہی ہوتا ہے نہ کہ استنثار، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں پر ہے من الکف اور کف سے استنشاق ہوتا ہے نہ کہ استنثار استنثار تو اطراف اصابع سے ہوتا ہے، نیز پہلے گذر چکا کہ ابن قتیبہ وغیرہ کے نزدیک استنثار استنشاق ہی کے معنی میں ہے،

حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ ثم ساق قریبًا من حدیث ابی عوانۃ ساق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عوانہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مصنفؒ فرمارہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عوانہ نے کی تھی۔

سند حدیث میں وہم شعبہ

حدثنا محمد بن المثنی الخ قولہ قال ناشعبۃ قال سمعت مالك بن عرفطۃ، شعبہ خالد کے تیسرے شاگرد ہیں، مگر ان سے غلطی[1] یہ ہوئی کہ انھوں نے اپنے استاذ کا نام بجائے خالد بن علقمہ کے مالک بن عرفطہ بیان کیا، شعبہ کی یہ روایت نسائی میں بھی اسی طرح ہے، امام نسائیؒ نے اپنی عادت مستمرہ کے مطابق فرمایا قال ابو عبد الرحمن ھذا خطأ والصواب خالد بن علقمۃ، اور امام ترمذیؒ نے بھی جامع ترمذی میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے اور انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابو عوانہ جو خالد کے دوسرے شاگرد ہیں، ان سے یہ لفظ دونوں طرح مروی ہے عن خالد بن علقمۃ بھی اور عن مالك بن عرفطۃ بھی، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے ابو عوانہ شروع میں اپنے استاذ کا نام صحیح ذکر کیا کرتے تھے، یعنی خالد بن علقمہ، پھر جب کسی نے ان سے یہ کہا کہ شعبہ تو بجائے اس کے مالک بن عرفطہ کہتے ہیں تو انھوں نے شعبہ کے اتباع میں مالک بن عرفطہ کہنا شروع کر دیا، اور یہ کہا شعبۃ اعلم منی۔ ابو داؤدؒ کی اس روایت میں ابو عوانہ

---

[1] یہاں پر شیخ احمد محمد شاکر نے حاشیۂ ترمذی میں ایک قوی اشکال کیا ہے وہ یہ کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آدمی کو اپنے استاذ کا بھی صحیح نام یاد نہ ہو یہ تو شدید قسم کی غفلت ہے جو شعبہ جیسے راوی حدیث بلکہ امام حدیث سے مستبعد ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ مالک بن عرفطہ کوئی اور دوسرے راوی ہوں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں، احقر کہتا ہے کہ ان کا اشکال تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن تمام محدثین وہم شعبہ پر متفق ہیں، نیز مالک بن عرفطہ نام کا کوئی راوی کتب اسماء رجال میں ملتا بھی نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نے اپنے استاذ کا نام صحیح ذکر کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے رجوع[1] سے رجوع کر لیا۔

قال رأیت علیاً اتی بکرسی فقعد علیہ. اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کرسی کا رواج صحابہ ہی کے زمانے سے ہے، بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں جو کتاب الجمعہ میں ہے اس میں حضورؐ کے کرسی پر بیٹھنے کی تصریح ہے فاتی بکرسی، حسبت قوائمہ حدیداً، فقعد علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک کرسی لائی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھ گئے، راوی کہتے ہیں میں گمان کرتا ہوں کہ اس کے پائے لوہے کے تھے، اور اس پر یہ بھی تفریع کیجا سکتی ہے کہ کرسی کا استعمال زہد کے خلاف نہیں ہے، اور پھر کرسی کا ثبوت تو خود قرآن کریم میں بھی ہے وسع کرسیہ السموات والارض (الآیۃ)

قولہ ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق کے درمیان وصل سمجھ میں آرہا ہے، شافعیہ کے یہاں تو یہی اولیٰ ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی وہی حدیث ہے جو اوپر سے ذکر ہوتی چلی آرہی ہے، پہلے طرق میں سے کسی طریق میں اس طرح وارد نہیں ہوا، صرف شعبہ کے طریق میں اس طرح ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ شعبہ سے یہاں ایک اور بھی خطا ہوئی ہے، پس اس کا ثبوت بھی بس ایسا ہی ہے، اکثر رواۃ نے جس طرح نقل کیا ہے اس کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا یہ لفظ شاذ اور مرجوح ہوا، اور اگر صحیح مان لیا جائے تو بیانِ جواز پر محمول ہو سکتا ہے۔

لفظ حدیث "حتی لما یقطر" کی شرح

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ ومسح رأسہ حتی لما یقطر یعنی آپ اپنے سر کا مسح (بار بار) کرتے رہے یہاں تک کہ (قریب تھا کہ پانی ٹپکے) مگر نہیں ٹپکا، اس عبارت کا ہم نے جو ترجمہ کیا ہے اول تو اس لئے کہ حتی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت وہاں ذکر کیجاتی ہے جہاں پر امتداد ہو، دوسرے اس لئے کہ لما کا استعمال ایسی شئ کی نفی میں کیا جاتا ہے جو متوقع الحصول ہو، یہ مطلب تو وہ ہے جو ظاہر الفاظ کے مطابق اور متبادر الی الذہن ہے۔

لیکن چونکہ احادیث صحیحہ سے توحید مسح ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث، اس لئے اس عبارت کی تاویل کیجائیگی کہ حتی بمعنی فا اور لما بمعنی لم ہے ای مسح رأسہ فلم یقطر اور نفی تقاطر اس بات پر دال ہوگی کہ مسح خفیف طریقہ سے کیا، چنانچہ پانی کا کوئی قطرہ نہیں ٹپکا، اور اگر مسح مبالغہ اور تکرار کے ساتھ کیا جائے، خصوصاً بمیاہ جدیدۃ جس کے شافعیہ قائل ہیں تو اس صورت میں تقاطر کا قوی امکان ہے افادہ استاذنا مولانا محمد اسعد اللہ

---

[1] قال الحافظ فی التقریب فی ترجمۃ خالد بن علقمۃ وکان شعبۃ یہم فی اسمہ واسم ابیہ فیقول مالک بن عرفطۃ ورجع ابوعوانۃ الیہ ثم رجع عنہ اھ

مضمونِ حدیث اور اس میں بعض اشکال وجواب

حدثنا عبد العزیز بن یحیی الحرانی الخ

قولہ وقد اھراق الماء یعنی حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں ایک بار حضرت علیؓ میرے پاس تشریف لائے اور اسی وقت پیشاب سے فارغ ہوئے تھے، اور آنے کے بعد وضوء کا پانی منگایا، پس ہم ایک برتن میں ان کے پاس پانی لائے، حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء جیسا وضوء کرکے نہ دکھاؤں، انھوں نے عرض کیا ضرور۔

یہاں پر دو اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں پیشاب پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے، لا یقول احدکم اھرقت الماء ولکن یقول ابول یعنی کوئی شخص پیشاب کے لئے اھرقت الماء کا لفظ نہ استعمال کرے بلکہ صاف کہے ابول۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث الباب صحیح ہے اور طبرانی کی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے۔ بلکہ شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ یہ کنایہ ہے بول سے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیشاب وغیرہ کو بطریق کنایہ ذکر کرنا اولی ہے، قلت وھذا کما یقال ماخرج من السبیلین۔

دوسرا اشکال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ابن عباسؓ سے یہ فرمانا کہ کیا میں تمہیں حضور کے وضوء جیسا وضوء کرکے نہ دکھاؤں، اور پھر ابن عباسؓ کا اس پر یہ فرمانا کہ ہاں! ضرور دکھائیے، کیا ابن عباسؓ نے براہِ راست حضور کو کبھی وضوء کرتے نہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے سینکڑوں دفعہ دیکھا ہوگا، اور صرف وضوء ہی کیا انھوں نے تو ایک مرتبہ ساری رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذاری اور آپ کی عبادت کے معمولات رات بھر جاگ کر دیکھے، جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مراد یہ تھی کہ میں تم کو حضور کی ایسی وضوء کرکے نہ دکھلاؤں جو نئی طرح کی ہو اور تم نے کبھی نہ دیکھی ہوگی، اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں! دکھلائیے، چنانچہ آگے چل کر حضرت علیؓ نے وضوء کا جو طریقہ بیان کیا ہے وہ بہت الوکھا تھا، اس میں بہت سی باتیں مشہور روایات کے خلاف ہیں۔

قولہ فضرب بہا علی وجہہ یعنی حضرت علیؓ نے دونوں ہاتھ میں پانی لے کر اس کو چہرہ پر مارا، جس کو چھپکہ مارنا کہتے ہیں، اس میں اشکال کی بات یہ ہے کہ وضوء میں چہرہ پر زور سے پانی ڈالنا جس کو لطم کہتے ہیں خلافِ ادب ہے جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے، سو اس کا کیا جواب ہے؟ اور حد تو یہ ہے کہ ابن حبان جیسے محدث نے اس حدیث پر اسی لفظ کی وجہ سے ترجمہ قائم کر دیا باب استحباب صک الوجہ بالماء ابھی ہم نے کہا تھا کہ اس حدیث میں بہت سی نئی چیزیں آئیں گی یہ بھی ان ہی میں سے ہے، اب اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ضرب الماء کنایہ ہے صب الماء سے، اور ضرب کے متبادر معنی مراد نہیں، یا یوں کہا جائے کہ یہ لفظ شاذ ہے، معروف اور مشہور روایات کے خلاف ہے لہذا قابلِ عمل نہیں یا پھر آخری جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے بیانِ جواز کے لئے گاہے ایسا بھی کیا ہو، صرف خلافِ ادب ہی تو ہے حرام نہیں ہے

مسحِ اذنین میں اسحٰق بن راہویہ کا مستدل اور اس پر کلام

قولہ ثم القمہ ابہامیہ ما اقبل من اذنیہ یہ ایک دوسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؓ نے غسلِ وجہ کے ساتھ اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کا لقمہ بنایا یعنی جس طرح لقمہ کو منھ میں داخل کرتے ہیں اسی طرح ابہامین کو اذنین میں داخل کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ نے ما اقبل من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ فرمایا، جیساکہ اسحٰق بن راہویہ کا مذہب ہے جمہور کی جانب سے اس کا جواب بھی یہی ہوگا کہ آپ نے احیاناً بیانِ جواز کے لئے ایسا کیا، ورنہ مسنون طریقہ تو وہی ہے جو روایات کثیرہ وشہیرہ میں آتا ہے،

علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مسحِ اذنین کے بارے میں حسن بن صالح اور شعبی کے مسلک کی دلیل ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ ما اقبل من الاذنین کا وظیفہ غسل ہے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا جاتے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ صرف تر انگوٹھے کانوں میں داخل کرنے سے غسلِ اذنین ثابت نہیں ہوتا، بلکہ مسح ثابت ہوتا ہے لہٰذا یہ حدیث اسحٰق بن راہویہ کی دلیل ہوئی نہ کہ شعبی وحسن بن صالح کی، مسح اذنین کے اختلافات قریب میں گذر چکے۔

قولہ ثم اخذ بکفہ الیمنی قبضۃ من ماء فصبہا علی ناصیتہ یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علی نے تین بار غسلِ وجہ فرمانے کے بعد چوتھی مرتبہ دائیں ہاتھ کی چلو میں پانی لے کر اس کو پیشانی پر رکھ چھوڑا جو آپ کے چہرہ پر اتر آیا، اشکال ظاہر ہے کہ یہ تثلیث غسل پر زیادتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام بخاریؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس پر حضرتؒ کا اشکال

اس کا اور گذشتہ وآئندہ آنے والے سب اشکالات کا ایک مشترک جواب تو یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، چنانچہ منذریؒ کہتے ہیں وفیہ مقال امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو اس پر انھوں نے اس حدیث کی تضعیف[1] کی،

---

[1] حضرتؒ نے بذل میں اس حدیث کی تضعیف پر اشکال کیا ہے کہ جب اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، تو پھر ضعیف کیوں ہے، حضرتؒ نے بذل میں تضعیف والے جواب کو نہیں اختیار فرمایا بلکہ تاویل کا پہلو اختیار فرمایا ہے، لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ اہلِ اصول نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ثقاہتِ رواۃ صحتِ حدیث کو مستلزم نہیں، صحت حدیث کے لئے اور بھی دوسری شرطیں ہیں جن کے مفقود ہونے سے باوجود رجال کے ثقہ ہونے کے حدیث ضعیف ہوسکتی ہے، اس حدیث میں بہت سی باتیں خلاف معہود اور شاذ ہیں، اس بنا پر اس کو ضعیف کہنا درست ہوگا ویسے بھی حضرات امام بخاری ناقدینِ فن میں سے ہیں

دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنی پیشانی پر جو پانی ڈالا یہ تکمیلِ وضوء کے طور پر نہیں بلکہ یہ تبریداً تھا، یعنی محض چہرہ کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے، اور امام نوویؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے پیشانی کا بالائی حصہ تین بار میں اچھی طرح تر نہوا ہو اس لئے اس کی تکمیل میں آپ نے ایسا کیا، اور بعض نے کہا کہ یہ جو چوتھی مرتبہ آپ نے مقدم رأس پر پانی ڈالا تھا یہ اصل ہے، فقہاء کے اس قول کی کہ آدمی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم رأس کا بھی کچھ حصہ دھولے استیعابِ وجہ کے قصد سے

حدیث سے مسح رجلین پر استدلال اور اسکے جوابات

قولہ فضرب بہا علی رجلہ وفیہا النعل یعنی حضرت علیؓ نے بغیر جوتے نکالے پاؤں کو اس طرح دھویا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پھر پاؤں کو ہاتھ سے مل لیا، پھر ایک لپ پانی دوسرے پاؤں پر اسی طرح ڈال کر کیا، یہاں پر اشکال یہ ہے کہ ہر ایک پاؤں کو صرف ایک لپ پانی سے دھو رہے ہیں باوجودیکہ پاؤں جوتے کے اندر ہیں، جوتے سے باہر نہیں نکالا تو ایسی صورت میں غسل قدمین کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ پانی کی مقدار بھی قلیل ہی ہے، اسی لئے بعض نے اس سے مسح قدمین پر استدلال کیا ہے، اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب ابھی قریب میں اوپر گذرا کہ حدیث ضعیف ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ غسلِ رجلین کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ و علیؓ کی روایات مختلف ہیں، بعض سے غسل ثابت ہوتا ہے اور بعض سے مسح، اور حال یہ ہے کہ روایاتِ صحیحہ کثیرہ سے غسل رجلین ثابت ہے، لہٰذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، بعض نے نسخ کا جواب دیا ہے کہ احادیث غسل نے آکر احادیث مسح کو منسوخ کر دیا، بعض نے جواب دیا کہ بیشک اس حدیث سے مسح ثابت ہو رہا ہے لیکن مسح قدمین پر نہیں تھا بلکہ جوربین پر تھا، گو یہاں پر جوربین مذکور نہیں لیکن ان کی نفی بھی نہیں ہے

قولہ قال قلت وفی النعلین الخ اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ سوال وجواب کن دو شخصوں کے درمیان ہے، اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ سوال ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد عبید اللہ خولانی کے درمیان ہے عبید اللہ اپنے استاذ ابن عباسؓ سے بطور تعجب دریافت کر رہے ہیں کہ کیا انھوں نے باوجود نعلین کے غسل قدمین کیا، انھوں نے کہا ہاں! ایسا ہی کیا، اور یہی سوال وجواب بار بار ہوتا رہا، غالباً منشاء تعجب ہے کہ اس سے مسح رجلین کا شبہ ہوتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ سوال وجواب حضرت علی وابن عباسؓ کے درمیان ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ ایک حدیث باب فی الوضوء مرتین میں آرہی ہے جس کے راوی خود

ابن عباسؓ ہیں اور اس میں غسلِ قدمین فی النعلین موجود ہے تو پھر جس مضمون کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس پر تعجب کیوں ہو رہا ہے، اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ احتمال اول کو اختیار کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ ابن عباسؓ کو اس وقت اس مضمونِ روایت سے ذہول ہوگیا ہو۔

قولِ ابوداؤد کی تشریح

قال ابوداؤد وحدیث ابن جریج عن شیبۃ الخ میرے نزدیک یہ قال ابوداؤد خصوصیت رکھتا ہے، مشکل اور مغلق ہے، محتاج توضیح ہے، اس کا حاصل[1] یہ ہے کہ مصنفؒ نے اب تک حضرت علیؓ سے جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں سے کسی طریق میں مسح رأسہ ثلاثًا مذکور نہیں ہے، اب یہاں سے مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں کہ حدیث علی کا ایک طریق اور ہے جو اب تک کتاب میں نہیں آیا یعنی طریقِ ابن جریج اس کو یہاں تعلیقًا ذکر فرما رہے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ ابن جریج کا جو طریق ہے وہ مختلف فیہ ہے، ابن جریج کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأسہ مرۃ ذکر کیا ہے، اور یہ شاگرد حجاج بن محمد ہیں، اور ان کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأسہ ثلاثًا ذکر کیا اور یہ شاگرد ان کے ابن وہب ہیں، اب مصنفؒ یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن جریج کے ان دو طریق میں حجاج بن محمد کا جو طریق ہے جس میں مسح برأسہ مرۃً مذکور ہے یہ حضرت علیؓ کی گذشتہ روایات کے مطابق ہے، کیونکہ اب تک حضرت علیؓ کی جتنی روایات آئی ہیں ان میں بھی توحیدِ مسح ہی مذکور ہے، لہٰذا حجاج بن محمد کی روایت راجح ہوگی، ابن وہب کی روایت سے۔

جاننا چاہئے کہ حجاج بن محمد کے طریق میں ابن جریج کے استاذ اور ہیں اور ابن وہب کی طریق میں ابن جریج کے استاذ دوسرے ہیں حجاج بن محمد کی سند اس طرح ہے عن حجاج بن محمد عن ابن جریج عن شیبۃ

---

[1] مصنفؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث مختلف طرق واسانید سے ماقبل میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ان میں ابن جریج کے طریق سے کوئی روایت نہیں آئی، نسائی اور بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے۔ مصنفؒ تعلیقًا اس روایت کو یہاں ذکر فرما رہے ہیں لیکن طرق ابن جریج میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہے وہ یہ کہ حجاج بن محمد نے تو ان سے مسحِ رأس مرۃً ذکر کیا ہے، اور ابن وہب نے ان سے مسحِ رأس ثلاثًا ذکر کیا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ اب تک جتنی احادیث علی کی بیان ہوئی ہیں سب میں مسحِ رأس مرۃً ہے۔ اس لئے حجاج کی روایت کو ترجیح ہوگی ابن وہب کی روایت پر، لہٰذا حدیث علی میں صحیح اور راجح مسحِ رأس مرۃً ہوا نہ کہ ثلاثًا، جیساکہ حدیث عثمان میں بھی ایسا ہی ہے کہ صحیح مسحِ رأس مرۃً ہی ہے۔ کما تقدم التصریح بذلک عن المصنفؒ، اس حاشیہ سے مقصود صرف مزید توضیح مقام ہے۔ ۱۲ منہ

عن ابی جعفر عن ابیہ عن جدہ عن علی اور ابن وہب کی اس طرح عن ابن وہب عن ابن جریج عن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ عن جدہ عن علی، حجاج کی روایت کی امام نسائی نے تخریج کی ہے اور ابن وہب کی روایت کی بیہقی نے جیساکہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، اور ابو داؤد کی حضرت علیؓ کی گذشتہ روایات توحیدِ مسح میں حدیث ابن جریج عن شیبہ کے مشابہ ہیں اور حدیث ابن جریج عن محمد بن علی کے مخالف ہیں کیونکہ حدیث ابن جریج عن محمد بن علی میں تثلیثِ مسح مذکور ہے۔

ہماری اس جملہ تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے اس کلام میں حدیث ابن جریج عن شیبہ جس کے راوی حجاج بن محمد ہیں وہ مشبہ ہے اور گذشتہ روایاتِ علی مشبہ بہ اور وجہ تشبیہ توحیدِ مسح ہے، اور یہ وجہ شبہ حدیث ابن جریج عن محمد علی میں جس کو مصنفؒ نے بعد میں ذکر کیا ہے، نہیں پائی جارہی ہے اسکلئے وہ مرجوح ہے۔

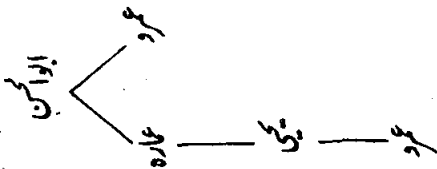
۲۱ مسانید عبداللہ بن زید بن عاصمؓ

حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ یہاں سے عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی مسانید کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔

عبداللہ بن زید سے سوال کرنے والے شخص کی تعیین میں اختلافاتِ روایاتؒ

قولہ انہ قال لعبد اللہ بن زید وھو جد عمرو بن یحییٰ المازنی یعنی عمرو بن یحییٰ روایت کرتے ہیں اپنے باپ یحییٰ سے کہ یحییٰ نے عبداللہ بن زید سے سوال کیا، سوال آگے مذکور ہے ھل تستطیع ان تریني الخ کیا آپ مجھ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضوء کرکے دکھلا سکتے ہیں۔

ابو داؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ عبداللہ بن زید سے وضوء کا طریقہ معلوم کرنے والے یحییٰ ہیں اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں اس حدیث میں ایک مشہور بحث تو یہ ہے کہ سائل کون ہے؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ وھو جد عمرو بن یحییٰ میں ضمیر کس کی طرف راجع ہے اور عمرو بن یحییٰ کا دادا کس کو کہا جارہا ہے؟

اول جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ سائل یحییٰ ہیں، اور مؤطا امام محمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے دادا یعنی ابو الحسن ہیں، اور بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے چچا عمرو بن ابی الحسن ہیں، نیز بخاری کی ایک روایت میں ان رجلاً قال لعبد اللہ ہے یعنی سائل رجلِ مبہم ہے اس کی تعیین نہیں، اس کو سمجھنے کے لئے عمرو بن یحییٰ کا سلسلہ نسب معلوم ہونا ضروری ہے اور وہ اس طرح ہے۔ ← یحییٰ — عمارہ — ابو الحسن < عمرو / یحییٰ

حافظ ابن حجرؒ چونکہ شارحِ بخاری ہیں، اس لئے انھوں نے ان مختلف روایات کے درمیان جمع کرتے ہوئے بخاریؒ کی روایت کو اصل ٹھہرایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان روایاتِ مختلفہ کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ ایک مجلس جس میں ابوالحسن اور عمرو بن ابی الحسن اور یحییٰ تینوں موجود تھے، اس مجلس میں سے عمرو نے عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے سوال کیا، لہٰذا عمرو کی طرف سوال کی نسبت تو حقیقی ہے، اور ابوالحسن کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ وہ مجلس کے بڑے تھے، اور یحییٰ کی طرف نسبت اس وجہ سے کردی گئی کہ وہ بوقتِ سوال مجلس میں موجود تھے۔

ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق وتصحیح

دوسری بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہورہا ہے کہ ھُوَ کی ضمیر عبداللہ بن زید کی طرف راجع ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عبداللہ بن زید بن عاصم عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں حالانکہ یہ واقع کے بالکل خلاف ہے ان کے دادا تو عمارہ ہیں جیسا کہ نقشہ میں مذکور ہے، نیز معلوم ہونا چاہیے کہ مؤطا مالک کی روایت کے الفاظ بھی بعینہٖ اسی طرح ہیں لہٰذا یہی اشکال وہاں بھی ہوگا، تحقیق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں کسی راوی[1] سے وہم واقع ہوا ہے، اصل روایت کے الفاظ وہ ہیں جو بخاری شریف میں ہیں ان رجلاً قال لعبد اللہ بن زید وھو جد عمرو بن یحیی اس روایت سے اشکال ختم ہوجاتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر اس روایت میں عبداللہ بن زید صحابی کا کسی سے رشتہ نہیں بیان کیا جارہا ہے بلکہ سند میں جو رجل مبہم مذکور ہے یعنی سائل اس کی تعیین مقصود ہے کہ وہ رجل سائل عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، اور سائل کی تحقیق ہمارے یہاں حافظ کے کلام سے پہلے گذرہی چکی ہے کہ وہ عمرو بن ابی الحسن ہیں، اور عمرو بن ابی الحسن، عمرو بن یحییٰ کے اگرچہ دادا نہیں لیکن دادا کے بھائی تو ہیں جیسا کہ نقشہ سے واضح ہورہا ہے، فالحمد للہ بخاری کی اس روایت سے صحیح صورتحال معلوم ہوگئی، سند کی مذکورہ بالا تحقیق حضرتؒ نے بذل میں اسی طرح تحریر فرمائی ہے اور ایسے ہی الفیض السمائی میں بھی ذکر کی گئی ہے۔

قولہ فاقبل بھما وادبر یعنی دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اور مسح کے وقت یدین کا اقبال اور ادبار کیا، اقبال کے معنی ہیں توجہ الی القبل یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا، اور ادبار کے معنی ہیں توجہ

---

[1] شراحِ مؤطا کا خیال یہ ہے کہ یہ وہم خود امام مالکؒ ہی سے ہوا، امام مالکؒ اس سند کے راوی ہیں انھوں نے جب بھی اس روایت کو نقل کیا۔ اسی طرح کیا، چنانچہ ابوداؤد کی اس روایت کی سند میں بھی امام مالکؒ ہیں اور بعض اکابر محدثین علماء رجال میں سے اس روایت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہوئے چنانچہ انھوں نے ھُوَ کی ضمیر عبداللہ بن زید ہی کی طرف راجع کی اور یہ کہا کہ عبداللہ بن زید عمرو بن یحییٰ کے نانا ہیں حالانکہ فی الواقع نہ دادا ہیں نہ نانا۔

الی الدبر یعنی آگے سے پیچھے کی طرف جانا، اور بہما میں باتعدیہ کے لئے ہے لہذا ترجمہ ہوگا لائے دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف اور لے گئے دونوں ہاتھوں کو پیچھے کی طرف، اگلے جملہ میں اسی اقبال وادبار کی ترتیب مذکور ہے۔

کیفیتِ مسح رأس میں دلیلِ جمہور

قولہ بدأ بمقدم رأسہ الخ یعنی مسح راس کی ابتدا سر کے اگلے حصہ سے کی، سر کے اگلے حصہ پر دونوں ہاتھ رکھ کر ان کو پیچھے کی طرف لے گئے یہ تو ادبار ہوا، ثم ردھما الی المکان الذی بدأ منہ یہ اقبال ہوا، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح راس کی ابتداء مقدم راس سے ہوگی جیساکہ جمہور کا مسلک ہے، نیز تفسیر راوی سے معلوم ہوا کہ لفظ اقبل بہما گو ذکر میں مقدم ہے، لیکن وجود میں وہ مؤخر ہے، اور ادبر اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن وجوداً مقدم ہے، اور اس میں من حیث العربیۃ کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ واؤ ترتیب کے لئے نہیں آتا اور یہاں اقبال و ادبار کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ہم نے شروع میں بیان کیا تھا کہ مسح راس میں چار بحثیں ہیں ان میں ایک بحث کیفیت مسح کی تھی

امام ترمذیؒ نے مسح راس کی کیفیت کے سلسلہ میں دو باب قائم کئے ایک باب میں مسلکِ جمہور یعنی بدایۃ بمقدم الراس کو بیان فرمایا، اور دوسرے باب میں مستقلاً بدایۃ بمؤخر الراس کو بیان کیا، اور اس دوسرے باب میں انہوں نے رُبیع بنت معوذ بن عفراءؓ کی روایت ذکر فرمائی جو آگے ابوداؤد میں بھی آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ مرتین یبدأ بمؤخر رأسہ یہ حدیثِ رُبیع، وکیع بن الجراحؒ کے مسلک کی دلیل ہے، اور جمہور کی دلیل عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی یہ حدیث ہے، امام ترمذیؒ نے فرمایا حدیث عبداللہ بن زید بن عاصم اصح، لہذا حدیثِ ربیع جو جمہور کے خلاف ہے وہ مرجوح اور ضعیف ہے، بظاہر وہ روایت غلط فہمی پر مبنی ہے، روایت کے اصل الفاظ فاقبل بہما وادبر تھے، اقبال چونکہ پہلے مذکور ہے اور ادبار بعد میں کسی راوی نے یہ سمجھا ہوگا کہ جس طرح اقبال لفظاً مقدم ہے شاید وجوداً بھی مقدم ہو، اس غلط فہمی کے پیشِ نظر اس نے روایت اس طرح نقل کی یبدأ بمؤخر رأسہ اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی وقت مسح کی ابتداء مؤخر راس سے فرمائی ہو بیانِ جواز کے لئے۔

نیز اس حدیثِ رُبیع میں ایک چیز اور قابلِ اشکال ہے یعنی مسح برأسہ مرتین یہ بھی بظاہر وہی غلط فہمی ہے کہ راوی نے اقبال وادبار دونوں کو مستقل شمار کرکے مرتین کہدیا، حالانکہ اقبال وادبار سے مقصود تکرار نہیں ہے بلکہ استیعابِ راس مقصود ہے، لہذا اس حدیث میں دو وہم ہوئے۔

حدثنا مسدد الخ قولہ فمضمض واستنشق من کف واحدۃ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ اس سے مقصود تخصیصِ کف ہے، یعنی جس ہاتھ سے مضمضہ کیا اسی سے استنشاق کیا یعنی کف یمنیٰ بخلاف استنثار کے کہ وہ بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ وحدتِ ماء کو بیان کرنا ہے کہ ایک چلو میں پانی لے کر اسی سے

مضمضہ اور استنشاق دونوں کیا یعنی وصل بین المضمضۃ والاستنشاق کیا، اور یہ ہمارے یہاں بھی جائز ہے گو خلاف اولی ہے، اس پر تفصیلی کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

مسح رأس کے لئے تجدید ماء کی بحث

حدثنا احمد بن عمرو الخ۔ قولہ ومسح رأسہ بماء غیر فضل یدیہ یعنی مسح رأس ماء جدید سے کیا، ہاتھوں پر بچی ہوئی تری سے نہیں کیا، مسح رأس کے لئے تجدید ماء ضروری ہے یا نہیں باب کی حدیث اول میں اختلافات گذر چکے شافعیہ حنابلہ کے یہاں تجدید ماء ضروری ہے، حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں صرف سنت ہے روایات حدیثیہ دونوں طرح کی ہیں، بعض سے تجدید ماء ثابت ہے اور بعض سے نہیں، حنفیہ کے مسلک کے تو ان میں سے کوئی سی بھی خلاف نہیں، کیونکہ ہمارے یہاں دونوں جائز ہیں، لیکن ان میں ایک نوع کی روایات یعنی جن میں تجدید ماء نہیں ہے وہ شافعیہ کے خلاف ہیں، امام نووی فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تجدید ماء والی روایت سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ بقیہ تری سے مسح رأس جائز نہیں کیونکہ اس حدیث سے مسح رأس کے لئے تجدید ماء کا صرف ثبوت ہو رہا ہے اور اس کا ضروری و شرط ہونا معلوم نہیں ہو رہا نفس فعل لزوم پر دلالت نہیں کرتا، امام نووی کی یہ بات قاعدہ اور انصاف کی ہے ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تجدید ماء والی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب یعنی عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی حدیث کے راوی حبان بن واسع ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے ایک تو عمرو بن الحارث ہیں جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے، اور دوسرے ابن لہیعہ ہیں امام ترمذیؒ نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں یعنی بماءٍ غیرِ فضلِ یدیہ اور ابن لہیعہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں بماغبر فضل یدیہ، غَبَرَ بمعنی بقی ماضی کا صیغہ ہے، اور فضل یدیہ ماغبر سے بدل واقع ہو رہا ہے اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سر کا مسح باقی رہنے والی تری سے کیا، صرف ایک نقطہ کے فرق سے مضمون برعکس ہو گیا، اب احناف کے لئے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ ہمارے یہاں دونوں طرح جائز ہے لیکن یہ ابن لہیعہ والی روایت شافعیہ کے خلاف ہے، امام ترمذیؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ عمرو ابن الحارث کی روایت اصح ہے اور ابن لہیعہ ضعیف ہیں، لیکن جاننا چاہئے کہ ابن لہیعہ کی روایت کے ہم معنی ایک اور حدیث ابو داؤد میں آگے آ رہی ہے یعنی حدیثِ رُبَیِّع بنت معوذ جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ من فضل ماءٍ کان فی یدہ جو حنفیہ کی صریح دلیل ہے، اور جس روایت میں تجدید ماء مذکور ہے اول تو وہ ہمارے خلاف نہیں ہم خود سنیتِ تجدیدِ ماء کے قائل ہیں، اور بعض احناف نے اس کے بارے میں کہا کہ تجدید والی

روایت اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اور اس کے بالمقابل شافعیہ کی جانب سے امام بیہقی رحؒ نے فضل ماء والی روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ آپ نے مسح راس کے لئے ہاتھ میں پانی لیا، اور پھر اس کو چھوڑ دیا، چھوڑنے کے بعد جو تری ہاتھوں پر باقی رہی اس سے مسح راس فرمایا، سبحان اللہ! جواب ترکی بترکی،

غسل رجلین میں تثلیث کی قید ہے کہ نہیں؟

قولہ وغسل رجلیہ حتی انقاھما، اب تک روایات میں غسلِ رجلین کے بارے میں ثلاثًا کا لفظ آتا رہا، اور یہاں بجائے اس کے حتی انقاھما کا لفظ وارد ہے یعنی دونوں پاؤں کو دھوتے رہے یہاں تک کہ ان کو بالکل صاف کر دیا، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجلین میں تثلیث کی قید نہیں، بلکہ وہاں پر مقصود انقاء ہے جتنی مرتبہ میں بھی حاصل ہو، چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اور اس لفظ سے بظاہر ان کی تائید ہو رہی ہے لیکن چونکہ اکثر روایات میں ثلاثًا وارد ہوا ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول، مالکیہ کے یہاں بھی جمہور کی طرح ہے

۴ مسانیدِ مقدام بن معدیکرب رضؓ

حدثنا احمد بن محمد بن حنبل اب یہاں سے مصنف رحؒ مقدام بن معدیکرب رضؓ کی مسانید کو بیان کرتے ہیں جو اس باب کی روایات کے اعتبار سے چوتھے صحابی ہیں قولہ ثم تمضمض واستنشق اس حدیث میں مضمضہ واستنشاق غسلِ وجہ اور یدین کے بعد آیا ہے جو ترتیبِ مسنون کے خلاف ہے لیکن یہاں پر نسخ ابوداؤد مختلف ہیں، بعض نسخوں میں یہ حدیث ترتیب مسنون ہی کے مطابق ہے جیسا کہ حضرت رحؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، بہرحال اگر ہم اپنے نسخہ کی ترتیب کا اعتبار کریں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ روایت شاذ ہے اور روایات شہیرہ صحیحہ کے خلاف ہے، لہذا وہ روایات راجح اور یہ مرجوح ہوگی اور عمل راجح پر ہوتا ہے نہ کہ مرجوح پر، یا اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے بیانِ جواز کے لئے ترتیب مسنون کے خلاف کیا ہو، اس لئے کہ اعضاء وضوء کے درمیان ترتیب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں واجب نہیں، ہاں! البتہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب ہے، وہ حضرات اس کو خلافِ مذہب ہونے کی وجہ سے بیانِ جواز پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے یہاں اس حدیث کا مرجوح اور شاذ ہونا متعین ہے۔

ترتیب فی الوضوء میں مذاہبِ ائمہ اور ان کے دلائل

شافعیہ وحنابلہ وجوبِ ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضوء اسی ترتیب سے کی جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اگر یہ ترتیب واجب نہ ہوتی تو

کبھی تو بیانِ جواز کے لئے اس کو ترک کرتے، جیسا کہ تثلیث صرف سنت ہے، آپ نے بیانِ جواز کے لئے بسا اوقات اس کو ترک کیا ہے۔

نیز حضور کا ارشاد ہے اِبدَأ بما بدأ اللّٰہ بہ گو یہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہٰذا جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

نیز آیتِ وضوء میں اعضاءِ مغسولہ کے بیچ میں عضو ممسوح کو ذکر فرمایا ہے، ایسا نہیں کیا کہ اعضاءِ مغسولہ سب کے سب ایک طرف ذکر کر دیئے ہوں اور عضو ممسوح کو الگ، تو متجانسین کے درمیان خلافِ جنس کو ذکر کرنا یہ کسی خاص نکتہ اور فائدہ کو مقتضی ہے، ورنہ بلا فائدہ ونکتہ کے عرب لوگ متجانسین کے درمیان تفریق نہیں کرتے تفریق المتجانسین لا یرتکبہ العرب الا لفائدۃ، اور فائدہ اور نکتہ یہاں پر وجوبِ ترتیب کی طرف اشارہ ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر نہیں دلالت کرتا، اور یہ احادیث میں اعضاءِ وضوء کے درمیان جو لفظ ثم مذکور ہے (جو ترتیب پر دال ہے) وہ راوی کا لفظ ہے حضور کے کلام میں نہیں، تاکہ اس سے ترتیب پر استدلال کیا جائے۔ بس زائد سے زائد اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے وضوء مرتباً فرمائی اور مجرد فعل وجوب کو مقتضی نہیں ہے، اول تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے وضوء فرمائی ہے، چنانچہ زیرِ بحث حدیث اس کے لئے شاہدِ عدل ہے۔

نیز آیتِ کریمہ میں اعضاءِ وضوء کو گو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہاں پر تعبیر میں حرف واؤ ہے اعضاءِ وضوء میں سے ایک کا جو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے وہ واؤ کے ذریعہ سے ہے جو کہ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، البتہ فاء آیتِ وضوء کے شروع میں لائی گئی ہے اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا الآیۃ جس کا تعلق مجموعِ وضوء سے ہے، یعنی یہ کہ وضوء کا تحقق ارادۂ قیام الی الصلوٰۃ کے بعد ہونا چاہئے تو اس فاء سے قیام الی الصلوٰۃ اور وضوء کے درمیان ترتیب مستفاد ہو رہی ہے، آپس میں اعضاءِ وضوء کی ترتیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

رہی بات تفریق المتجانسین کی تو یہ ضروری نہیں کہ اس کا نکتہ وہی ہو جو آپ فرما رہے ہیں بلکہ اس کا نکتہ ہمارے نزدیک وہ ہے جو علامہ زمخشریؒ نے بیان کیا وللّٰہ درّہ وہ یہ کہ مسح رأس کو غسلِ رجلین پر مقدم کرنے میں اشارہ اور تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ غسلِ رجلین میں پانی کم استعمال کیا جائے، اس لئے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ وہ پاؤں پر زیادہ پانی بہاتے ہیں، جتنا برتن میں بچ جاتا ہے، سب بلا ضرورت پاؤں پر بہا دیتے ہیں، لہٰذا آیتِ کریمہ میں غسلِ رجلین کو ذکر کرنے سے قبل مسحِ رأس کو ذکر کیا گیا گویا تقلیلِ ماء کی طرف

اشارہ کیا گیا، مسح میں ظاہر ہے کہ پانی بہت ہی کم خرچ ہوتا ہے، الحمدللہ یہاں تک باب کی ان تین چار حدیثوں میں تقریباً تمام مسائلِ وضوء اختلافی وغیر اختلافی سب آگئے ہیں، ایک دو مسئلے اور ہمارے ذہن میں آرہے ہیں جن کا یہاں ذکر کر دینا مقام کے مناسب ہے۔

۱۔ نیت، جمہور علماء و ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارتِ صغریٰ و کبریٰ دونوں میں نیت ضروری اور شرط ہے اور احناف کے یہاں صرف سنت یا مستحب ہے، حنفیہ کی دلیل اس سلسلہ میں حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور، کے ذیل میں گذر گئی دوبارہ یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

۲۔ موالاۃ فی الوضوء، ابھی یاد آیا کہ اس سلسلہ میں تو کتاب میں مستقل باب آرہا ہے جس کا عنوان ہے باب فی تفریق الوضوء لہٰذا اس پر کلام وہیں ہوجائے گا۔

دلک فی الوضوء میں مسلک مالکیہ کی تحقیق

۳۔ دلک، مالکیہ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں دلک یعنی امرار الید علی الاعضاء واجب ہے علامہ دسوقی مالکیؒ الشرح الکبیر کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ غسل کا تحقق بغیر دلک یعنی امرار الید کے ہوتا ہی نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں افاضۃ الماء اور غسل، بغیر امرار الید کے غسل نہیں کہلاتا بلکہ وہ افاضۃ الماء ہے اور مامور بہ وضوء میں غسل ہے نہ کہ افاضۃ الماء، چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نہر یا حوض میں غوطہ لگائے اور دلک نہ کرے تو طہارت حاصل نہ ہوگی بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں حاصل ہوجائے گی۔

ابن عبد البرؒ نے کتاب الکافی میں اسی قول کو امام مالکؒ کا مذہب مشہور لکھا ہے، اور دوسرا قول انھوں نے امام مالکؒ کا یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں غوطہ لگائے اور دیر تک اس میں ٹھہرا رہے تو یہ بھی کافی ہوجائے گا اگرچہ امرار الید علی الجسد نہ پایا گیا ہو۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک فرائضِ وضوء کی تعداد

صاوی حاشیۂ جلالین میں آیت وضوء کے ذیل میں لکھا ہے کہ فرائضِ وضوء حنفیہ کے یہاں صرف چار ہیں جو آیت وضوء میں مذکور ہیں یعنی غسلِ اعضاءِ ثلٰثہ اور مسحِ راس اور شافعیہ کے یہاں فرائض وضوء کل چھ ہیں، چار تو وہی فرائضِ قرآنیہ (یعنی جو آیت وضوء میں مذکور ہیں) اور دو اس کے علاوہ نیت اور ترتیب، اور مالکیہ کے نزدیک فرائضِ وضوء سات ہیں، الاربعۃ القرآنیہ اور نیت، موالاۃ، دلک (صاوی) میں کہتا ہوں کہ حنابلہ کے یہاں بھی سات چیزیں فرض ہیں، مثل مالکیہ کے، فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں ساتویں چیز دلک ہے، حنابلہ کے نزدیک بجائے اس کے ترتیب ہے (کما فی زاد المستقنع للحنابلہ)

حدثنا محمود بن خالد الخ۔ قولہ فلما بلغ مسح رأسہ یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضوء کرتے کرتے مسح رأس پر پہنچے تو مسح اس طرح کیا جو آگے مذکور ہے، یہاں پر لفظ مسح مصدر ہے فعل ماضی نہیں، اور منصوب ہے بنار بر مفعولیت کے، اس جملہ میں بندہ کے نزدیک دو احتمال ہیں، اول یہ کہ یہ صحابی راوی حدیث کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ اصل روایت ہوگی بغیر اختصار کے، جس کو مصنفؒ نے پورا پورا ذکر کر دیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کے قائل مصنفؒ ہیں یعنی مصنف کہہ رہے ہیں کہ مقدام بن معدیکربؓ جب روایت بیان کرتے ہوئے مسح رأس پر پہنچے تو آگے اس طرح ذکر کیا وضع کفیہ علی مقدم رأسہ اس مطلب کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مصنفؒ نے روایت ذکر کرنے میں اختصار فرمایا، اور حدیث کے شروع کا حصہ ترک کر دیا کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں تھی، اور مصنفؒ ان روایات میں صرف ان زیادات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو شروع کی روایات مفصلہ میں نہیں ہیں، باقی احتمال اول راجح ہے مراجعت الی الکتب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قولہ وضع کفیہ علی مقدم رأسہ فامرھما حتی بلغ القفا اسی طرح کا لفظ آگے چل کر جد طلحہ کی روایت میں بھی آرہا ہے، جس کے لفظ ہیں یمسح رأسہ مرۃ واحدۃ حتی بلغ القذال وھو اول القفا۔

مسحِ رقبہ میں اختلافِ ائمہ

اس لفظ سے بعض علماء نے مسح الرقبہ پر استدلال کیا ہے جو کہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، چنانچہ ابن قدامہؒ نے مغنی میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے مسح رقبہ کو مستحب لکھا ہے جو کہ امام احمدؒ کی ایک روایت ہے اور حنفیہ کی کتب میں مسح رقبہ کو مستحبات و آداب وضوء میں شمار کیا ہے، اور امام شافعی کا قولِ قدیم بھی یہی ہے لیکن امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ مسح رقبہ بدعت ہے لم یثبت عن الشافعی، دوسرے علماء نے امام نوویؒ کا تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں، وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، ہاں! البتہ مسح الرقبۃ امان من الغل یوم القیامۃ حدیث ضعیف ہے اور امام نوویؒ نے اس کو موضوع کہا ہے، اس مسئلہ پر مولٰنا عبدالحیٔ لکھنویؒ کا ایک مستقل رسالہ تحفۃ الطلبہ فی مسح الرقبۃ کے نام سے ہے، البتہ مسح الحلقوم کا کوئی قائل نہیں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں جیسا کہ منہل میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح عنق میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں۔

حدثنا محمود بن خالد یہ مقدام بن معدیکربؓ کی حدیث کا ایک اور طریق ہے، اس کو مصنفؒ اس لئے لائے ہیں کہ اس میں ایک نئی چیز یہ ہے وادخل اصابعہ فی صماخ اذنیہ اصابع کا لفظ گو جمع ہے لیکن اس سے مافوق الواحد مراد ہے، چنانچہ ربیع بنت معوذ کی روایت میں آگے آرہا ہے فادخل اصبعیہ فی جحری اذنیہ اور اصبعین سے مراد سباحتین ہیں جیسا کہ باب الوضوء ثلاثا ثلاثا میں آرہا ہے، حاصل یہ کہ ظاہر اذنین کا مسح ابہامین سے اور باطنِ اذنین کا مسح سباحتین سے ہونا چاہئے۔

یہاں پر ایک چیز اور ہے جس کو فقہاء الگ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک تو باطنِ اذنین ہے، دوسرے صماخِ اذنین، شروحِ حدیث سے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ رُبیّع کی روایت میں فادخل اصبعیہ فی جُحری اذنیہ، کی شرح حضرتؒ نے بذل میں اصبعین کی تفسیر سباحتین اور جحرین کی تفسیر صماخین کے ساتھ فرمائی ہے، اور بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باطنِ اذنین کا مسح سباحتین سے، اور صماخِ اذنین میں خنصر کو داخل کیا جائے۔

۵ مسانیدِ معاویہؓ

حدثنا مؤمل بن الفضل الخ۔ قولہ فلما بلغ رأسہ غرف غرفۃ یہ اس باب کے پانچویں صحابی حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے، یعنی حضرت معاویہؓ جب وضوء کرتے کرتے مسحِ رأس پر پہنچے تو انھوں نے ایسا کیا کہ داہنے ہاتھ میں ایک چلو پانی لیا اور پھر اس پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں لیا اور پھر اس پانی کو سر کے بیچ پر ڈالا، یہاں تک کہ ایک دو قطرہ پانی ٹپکا یا ٹپکنے کے قریب ہو گیا، پھر اس پانی سے اپنے سر کا بالاستیعاب مسح کر لیا، ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی، چلو میں پانی لینا غسل کے لئے ہوتا ہے نہ کہ مسح کے لئے۔

حدیث کی تشریح اور مسئلہ اجزاء الغسل عن المسح پر کلام

حضرت سہارنپوریؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شراح نے کچھ نہیں لکھا البتہ حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں یہ بات ملتی ہے کہ غالباً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے ایسا اس لئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غسلِ مسح کے قائم مقام ہو سکتا ہے کہ اگر بجائے مسح کے غسل کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور اس کا عکس یعنی مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، چنانچہ فقہاء نے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کے سر پر بارش کا پانی پڑ جائے تو مسحِ رأس کے لئے کافی ہے خواہ بعد میں سر پر ہاتھ پھیرے یا نہ پھیرے، حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں ابن قدامہ حنبلیؒ سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ یعنی اجزاء الغسل عن المسح میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدمِ جواز لیکن عدمِ جواز کی روایت اس صورت میں ہے جب امرار الید نہ پایا جائے، اور اگر امرار الید پایا گیا ہو تو پھر غسل کافی ہے، اور ابن رسلانؒ نے امام الحرمینؒ سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں مسح کی جگہ غسل معتبر ہے لِاَنّ الغسل فوقَ المسح، البتہ ان کے یہاں کراہت و عدمِ کراہت دونوں روایتیں ہیں لیکن اصح عدمِ کراہت ہے۔

ایک نادر تحقیق

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے فتلقاھا بشمالہ یعنی دائیں ہاتھ میں جو پانی لیا تھا اس کو پھر آپ نے بائیں ہاتھ میں لیا اس کے بارے میں بذل میں کچھ لکھا نہیں ہے، البتہ حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے لئلا یذھب الماء، حضرتؒ کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ پانی کو دائیں

سے بائیں میں الٹنا مراد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دائیں چلو میں پانی لے کر اس کو سر پر رکھنے کے لئے بایاں ہاتھ بھی شامل کرلیا تاکہ پانی ضائع نہ ہو سکے۔ یہ سب کچھ جو لکھا گیا حضراتِ شراح کی رائے ہے میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں پر غسلِ رأس کا تحقق ہی نہیں ہوا جیسا کہ یہ سب حضرات فرما رہے ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ شریفہ اتخاذِ شعر کی تھی آپ ذو جُمّہ تھے، نیز آپ سر کے بالوں میں تیل بھی کثرت سے استعمال فرماتے تھے تو اب ظاہر ہے کہ سر کے دُہنی (چکنے) بالوں کا صرف ایک چلو پانی سے غسل کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ میرے نزدیک ایک چلو پانی بھی پورا نہ تھا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کے پانی کو جب بائیں ہاتھ میں منتقل کیا تو اس انتقال میں ظاہر ہے کہ وہ پانی ایک چلو کے بقدر بھی نہ رہا ہوگا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ تقلیب الماء تقلیلِ ماء کے لئے ہو، کیونکہ سر کو دھونا تو مقصود تھا ہی نہیں اس لئے اس ایک چلو پانی کو کم کرنے کے لئے دائیں سے بائیں میں لیا، ہذا ماعندی۔

حدثنا محمود بن خالد الخ۔ قولہ وغسل رجلیہ بغیر عدد یہاں پر جار مجرور یعنی بغیر عدد غسل سے متعلق نہیں ورنہ تو مطلب یہ ہوجائے گا کہ غسلِ رجلین کیا انگنت بار، حالانکہ یہ مراد نہیں، بلکہ یہ جار مجرور قال کے متعلق ہے یعنی راوی نے غسل رجلیہ مطلقاً کہا بغیر ذکرِ عدد کے، غسلِ رجلین کے بعد عدد ذکر نہیں کیا بخلاف دوسرے اعضاء کے اس میں ثلاثاً ثلاثاً کہا، یہ تو مطلب ہوا اس جملہ کا، باقی اس مسئلہ میں اختلاف پہلے گذر چکا کہ مالکیہ کے یہاں فی روایۃٍ غسلِ رجلین میں تثلیث کی قید نہیں، یہ ان کی دلیل ہو سکتی ہے۔

۱۶ مسانید رُبیّع بنت معوّذ بن عفراءؓ

حدثنا مسدد الخ۔ قولہ عن الربیّع بنت معوذ بن عفراء یہاں سے مصنفؒ ربیع بنت معوذ بن عفراءؓ کی روایات کو ذکر فرما رہے ہیں۔

ربیع کی جدہ عفراء کے کچھ حالات

جاننا چاہئے کہ رُبیّع کے والد مُعوّذ بھی صحابی ہیں اور عفراء معوذ کی والدہ کا نام ہے، یہ نسبت الی الام ہے یہ بھی صحابیہ ہیں اور معوّذ کے والد کا نام حارث بن رفاعہ ہے، معوّذ مشہور صحابی ہیں، قاتلینِ ابوجہل میں ان کا شمار ہے، جنگِ بدر میں شہید ہوئے ان کے دوسرے بھائی جن کا نام معاذ ہے وہ بھی قتلِ ابوجہل میں اپنے بھائی کے ساتھ تھے، یہ عفراء بہت مبارک خاتون ہیں، بذل میں لکھا ہے کہ یہ پہلے حارث بن رفاعہ کے نکاح میں تھیں، حارث سے ان کے تین لڑکے پیدا ہوئے معاذ، معوّذ، عوف، پھر حارث کے بعد انھوں نے بُکیر بن یالیل سے شادی کی تو چار لڑکے ان سے پیدا ہوئے، ایاس، عاقل، خالد، عامر کل سات بیٹے ہوگئے، لکھا ہے کہ یہ ساتوں جنگِ بدر میں شریک ہوئے، یہ خصوصیت کسی اور صحابی یا صحابیہ کو حاصل نہیں ہے، معوذ اور عفراء سے متعلق یہ سب باتیں اور

حالات ضمناً آگئے ہیں، اس حدیث میں ان دونوں کا کوئی دخل نہیں، اس حدیث کو روایت کرنے والی تو رُبیّع صحابیہ ہیں۔

میرے والد صاحبؒ فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ حضرت جی مولنا محمد الیاس صاحب نور اللہ مرقدہ نے میرا نام عاقل سنکر فرمایا تھا کہ عاقل کیا ہوتا ہے، عقیل ہونا چاہئے، بظاہر حضرت کا منشأ یہ تھا کہ عقیل تو صحابی کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے، تو صحابی کے نام پر نام رکھنا چاہیئے۔ شاید حضرت کے ذہن میں نہو کہ عاقل بھی ایک صحابی کا نام ہے، عاقل بن بکیر بن یا لیل اور اگر نسبت الی الام کریں تو عاقل بن عفراء۔

رُبیع کی حدیث میں دو ایک باتیں خلافِ معہود ہیں چنانچہ مضمضہ واستنشاق کا ذکر غسل وجہ کے بعد ہے مسح برأسہ مرتین ہے، نیز مسح راس کی ابتداء مؤخر راس سے مذکور ہے، اس پر ہم کلام عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی روایت کے ذیل میں کرچکے، یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولہ یُغیّر بعضَ معانی بشرٍ، یغیر کی ضمیر سفیان کی طرف راجع ہے، یعنی سفیان نے حدیث کے مضمون میں قدرے تغیر کردیا، بعینہٖ وہ مضمون نہیں ذکر کیا جو بشر نے کیا تھا، حدیثِ رُبیّع کو مصنفؒ نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور سب کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے، چنانچہ پہلی سند میں ان کے شاگرد بشر بن المفضل تھے، اور اس دوسری سند میں سفیان ہیں، اور آگے تیسری سند میں ان کے شاگرد ابن عجلان آرہے ہیں، مصنفؒ کی غرض ابن عقیل کے تلامذہ کی روایات میں جو فرق ہے اس کو بیان کرنا ہے۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ فمسح الرأسَ کلہ من قرنِ الشعر یہ حدیثِ رُبیّع میں ابن عجلان کا طریق ہے اس میں مسح راس کی ایک نئی شکل مذکور ہے، حضرت عثمانؓ کی حدیث کے ذیل میں مسح راس کے مباحثِ اربعہ کے ضمن میں ہم اس حدیث کا حوالہ دے چکے ہیں۔

الفاظِ متن کی شرح اور حل

یہاں پر نسخ مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں ہے مِن قرنِ الشعر، اور ایک نسخہ میں ہے مِن فَرقِ الشعر اور ایک میں ہے مِن فوقِ الشعر ان میں زیادہ صحیح قرن اور فرق کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسح راس کی ابتداء سر کے بیچ سے کی جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا کہ یہ حسن بصریؒ کا مذہب ہے کہ مسح راس کی ابتداء وسطِ راس سے کی جائے لِمُنصَبِّ الشعر میں لام الی کے معنی میں ہے ای الی مُنصَبّ الشعر اور منصب بمعنی محل انصباب، انصباب کے معنی جھکنا یعنی سر کے جس حصہ کے بالوں کا رخ جس طرف کو تھا اسی طرف کو اس حصہ کا مسح کیا، تاکہ بال مسح راس کی وجہ سے پراگندہ اور منتشر نہوں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ عورت اور وہ شخص جس کے بال بڑے بڑے ہوں، وہ مسح کیسے کرے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر چاہے تو اس طرح کرے جس طرح ربیعؓ بنت معوذ کی روایت میں آتا ہے، بہرحال مسح کا یہ طریقہ جائز ہے، اور بظاہر بیانِ جواز ہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا، دراصل ہمارے دین اور شریعت میں بڑی سہولتیں ہیں، مگر انہی سہولتوں کو اختیار کیا جا سکتا ہے جو منقول اور ثابت ہوں اپنی طرف سے نہیں۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ وصُدغیہ واذنیہ، صُدغ کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، ایک مابین الاذن والعین جس کو کنپٹی کہتے ہیں، اور دوسری تفسیر اس کی ہے مابین الاذن والناصیۃ یعنی سر کا وہ حصہ جو کان اور پیشانی کے درمیان ہے، معنیٰ اول کے اعتبار سے صُدغ حدِ وجہ میں داخل ہے، اور معنیٰ ثانی کے اعتبار سے حدِ وجہ سے خارج اور حدرأس میں داخل ہے، نیز صُدغ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو اس جگہ آجاتے ہیں یعنی زلفیں، صدغین کا مسح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیلِ مسحِ رأس اور اس کے استیعاب کے لئے فرمایا

حدثنا مسدد الخ۔ قولہ ومسح برأسہ من فضلِ ماءٍ کان فی یدہٖ اس پر بحث عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی حدیث کے ذیل میں گذر چکی، جہاں پر آیا تھا ومسح رأسہ بماءٍ غیر فضل یدیہ

۷ مسند جدّ طلحہؓ

حدثنا محمد بن عیسی الخ۔ قولہ عن جدّہٖ یہ ساتویں صحابی جدّ طلحہ کی حدیث شروع ہو رہی ہے، یہ روایت سنداً ضعیف ہے اس لئے کہ لیث بن ابی سُلیم ضعیف ہیں، طلحہ بن مصرف کے باپ جن سے وہ روایت کر رہے ہیں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں عن جدہٖ میں ضمیر طلحہ کی طرف راجع ہے، جد طلحہ کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کعب بن عمرو وقیل عمرو بن کعب اور بعض علماء کو ان کے صحابی ہونے میں کلام ہے۔

قولہ حتی بلغ القذال وھو اول القفا، اس سے بعض علماء نے مسح رقبہ کے استحباب پر استدلال کیا ہے جیسا کہ اس پر تفصیلی کلام مقدام بن معدیکرب کی حدیث ۱۲ کے ذیل میں آچکا ہے۔

قال ابوداؤد سمعتُ احمد یقول الخ اس حدیث پر جو کلام ہے اس کو مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں، یہاں پر جو جملہ ہے اس میں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اغلاق ہے، یا یہ کہئے کہ اس میں تعقید لفظی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں تقدم و تاخر ہے، اصل عبارت ایسے ہونی چاہئے تھی قال احمد زعموا ان ابن عیینۃ کان ینکرہ، امام احمدؒ فرماتے ہیں علماء یوں کہتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ اس حدیث کا انکار کرتے تھے، ویقول اَیْشَ ھذا؟ یہ لفظ ایُّ شیئٍ کا مخفف ہے، سفیان بن عیینہ نے اس حدیث پر جو کلام کیا ہے یہ اس کا بیان ہے، ایش ھذا میں ہذا کا اشارہ سند کے اس ٹکڑے کی طرف ہے جو آگے خود عبارت میں مذکور ہے یعنی طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہٖ،

گویا ابن عیینہ کا اشکال اس سند پر ہے، اب جو حدیث بھی اس سند سے مروی ہوگی اس پر یہ اشکال ہوگا، موجبِ اشکال اس سند میں کیا امر ہے؛ شرح میں لکھا ہے کہ وہ طلحہ کے والد کا مجہول ہونا ہے جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ طلحہ کے باپ مجہول ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ سفیان بن عیینہ کو جدّ طلحہ کے صحابی ہونے میں تردد ہے، اس کے بعد مصنفؒ نے ابن عباسؓ کی حدیث ذکر کی ہے جسمیں کوئی نئی بات نہیں ہے۔

۹ مسند ابو امامہؓ حدثنا سلیمان بن حرب الخ۔ قولہ عن ابی امامۃ یہ اس باب کی آخری حدیث ہے جس کے راوی ابو امامہؓ ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ ابو امامہ کونسے ہیں؟ اس لئے کہ ابو امامہ دو ہیں ایک ابو امامۃ الباہلی جن کا نام صُدی بن عجلان ہے، جو بالاتفاق صحابی ہیں، دوسرے ابو امامۃ الانصاری جن کا نام سعد بن حُنیف ہے، ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے، بعض ان کو تابعی کہتے ہیں اور بعض صحابی: یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی ہے، اور مشکوٰۃ کے اخیر میں "الاکمال" کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے جو صاحب مشکوٰۃ ہی کی تصنیف ہے، اس میں انھوں نے مشکوٰۃ میں جتنے رواۃ آئے ہیں سب کا مختصر مختصر حال لکھا ہے، غرضیکہ صاحب مشکوٰۃ نے ان کو ابو امامۃ الانصاری قرار دیا ہے یعنی سعد بن حُنیف ملا علی قاریؒ نے صاحب مشکوٰۃ کی رائے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے ابو امامۃ الباہلی مراد ہوں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک یہ ابو امامۃ الباہلی ہی ہیں اس لئے کہ اس حدیث کو انھوں نے مسند احمد میں ابو امامۃ الباہلی کی مسانید میں ذکر فرمایا ہے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ تہذیب التہذیب اور الاصابہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کا میلان بھی اسی طرف ہے جو امام احمدؒ کی رائے ہے۔

قولہ یمسح المأقین یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی جواب تک کسی حدیث میں نہیں آئی تھی اور مسندِ احمد کی روایت میں ہے یتعاھد المأقین، مأق کہتے ہیں گوشۂ چشم کو جس میں اکثر میل آجاتا ہے۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم چہرہ دھوتے وقت آنکھوں کے اس حصہ کا بھی تعاہد (خبر گیری) فرمایا کرتے تھے، ایسا نہ ہو کہ وہاں پانی نہ پہنچ سکے، لہٰذا متوضی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت اس کا خیال رکھے، آنکھوں کو اچھی طرح ملے۔ اسی کے مشابہ ایک لفظ اور آتا ہے یعنی مُوق، چنانچہ باب المسح علی الخفین میں ایک حدیث آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں ویمسح علی عمامتہ وموقیہ، یہاں مُوقین سے مراد خفین ہیں، موقین خفین کی ایک نوع کا نام ہے

یہ حدیث حنفیہ کا مستدل اور شافعیہ کے خلاف ہے قولہ، قال وقال الاذنان من الرأس اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ الاذنان من الرأس کس کا قول ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یا صحابی کا؟ بعض علماء نے قال اول کی ضمیر کا مرجع شہر بن حوشب کو قرار دیا ہے اور قال ثانی کا مرجع ابو امامہ کو، اس صورت میں یہ مقولہ ہوگا صحابی کا، اور بعض علماء نے قال اول

کا مرجع ابوامامہ کو اور قال ثانی کا مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ مرفوع ہوگا، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی روایت سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اور بعض رواۃ نے بوقت روایت تردد کا اظہار کیا ہے جیساکہ ابوداؤد کی روایت میں ہے، اب ترجیح کس کو ہے اس میں علماء مختلف ہیں، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں قاعدہ کی بات یہ ہے کہ جب رفع اور وقف میں رُواۃ کا اختلاف ہو تو رفع کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ رافع کے پاس زیادتی علم ہے اور یہی رائے ابن دقیق العیدؒ اور منذریؒ کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حافظ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مُدرَج ہے چنانچہ وہ التلخیص الحبیر میں لکھتے ہیں وقد بيّنت انه مدرج اور یہی رائے دارقطنیؒ اور ابن العربیؒ کی ہے، کما فی حاشیۃ البذل، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کی بناء پر حنفیہ مسح اذنین کے لئے تجدید ماء کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ حضرت امام شافعیؒ اذنین کو عضوین مستقلین قرار دیتے اور ان کے لئے تجدید ماء کے قائل ہیں وہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ان کی طرف سے اس کی ایک اور توجیہ مسح اذنین کے مباحث میں پہلے گذر چکی۔

قولہ قال قتیبۃ عن سنان ابی ربیعۃ، سنان ترکیب میں مبدل منہ اور ابی ربیعہ اس سے بدل واقع ہے، سنان راوی کا نام ہے اور ابو ربیعہ کنیت، لہٰذا سنان اور ابو ربیعہ دونوں کا مصداق ایک ہی شخص ہوا، نیز سنان کے والد کا نام ربیعہ ہے لہٰذا ان کو سنان بن ربیعہ بھی کہہ سکتے ہیں، مصنفؒ کے اس سند میں دو استاذ ہیں، سلیمان بن حرب اور قتیبۃ بن سعید، مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ میرے استاذ سلیمان نے بوقت روایت عن سنان بن ربیعہ کہا، اور قتیبہ نے عن سنان ابی ربیعۃ کہا، ایک صورت میں راوی کے ساتھ اس کے باپ کا نام مذکور رہا، اور ایک صورت میں بجائے باپ کے نام کے راوی کا نام اور اس کی کنیت مذکور رہی، لہٰذا دونوں لفظوں میں کوئی تعارض نہیں۔

باب صفۃ الوضوء پورا ہوگیا جس میں تقریباً تمام ہی مسائل وضوء اور ان کے اختلافات آگئے، فالحمد للہ علی ذلک۔

(۵) باب الوضوء ثلثاً ثلثاً

مصنفؒ نے یہاں پر مسلسل تین باب قائم کئے ہیں پہلا باب الوضوء ثلثاً دوسرا باب فی الوضوء مرتین تیسرا باب الوضوء مرۃً مرۃً اسی طرح کے تین باب امام ترمذیؒ نے بھی قائم فرمائے ہیں مگر انہوں نے ایک چوتھا

باب بھی قائم فرمایا ہے باب فی الوضوء مرۃً ومرتین وثلثاً یعنی تینوں صورتوں کو ایک ترجمہ میں جمع کر دیا ہے، اس پر اشکال ہوا کہ اس چوتھے باب سے کونسی نئی بات معلوم ہوئی۔ یہ تو پہلے تین کا مجموعہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کی غرض یہ ہے کہ الگ الگ مختلف روایات سے تین طرح وضوء ثابت ہے، اور چوتھے باب سے یہ ثابت کیا کہ بعض روایات ایسی بھی ہیں جن سے بیک وقت تینوں صورتیں ایک ہی حدیث سے ثابت ہیں، چنانچہ اس چوتھے باب کے ضمن میں امام ترمذیؒ اسی قسم کی حدیث لائے ہیں، پھر ایک پانچواں باب بھی انھوں نے قائم کیا ہے باب فی من توضأ بعض وضوئہ مرتین وبعضہ ثلثا یعنی ایک ہی وضوء میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

حدثنا مسدد الخ قولہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ ایک مشہور سند ہے اور اس پر جو کلام ہے وہ بھی مشہور ہے، سلسلۂ نسب ایسے ہے عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ تو متعین ہے کہ ابیہ کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے، لیکن عن جدہ میں اختلاف ہے کہ اس کی ضمیر بھی عمرو ہی کی طرف راجع ہے یا شعیب کی طرف؟ جدِّ عمرو کا نام محمد ہے اور جدِّ شعیب کا نام عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے محمد تابعی ہیں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص مشہور صحابی ہیں، اگر ضمیر عمرو کی طرف راجع مانیں تو روایت مرسل ہو گی، کیونکہ جد عمرو یعنی محمد تابعی ہیں، اور اگر جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع مانیں تو اس صورت میں روایت مسند ہو گی صحابی مذکور ہونے کی وجہ سے اور مطلب یہ ہوگا کہ شعیب روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے بعض محدثین جیسے ابن حبان اور ابن عدیؒ وغیرہ کو اس سند پر اشکال ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سند ایک صورت میں مرسل اور ایک صورت میں منقطع ہے، منقطع اس لئے کہ ان کے نزدیک شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت نہیں ہے، لیکن اکثر محدثین جیسے حضرت امام احمد بن حنبلؒ، علی بن مدینیؒ، اسحق بن راہویہؒ، امام بخاریؒ اور امام نوویؒ اس سند کو حجت مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع ہے، اور شعیب کا سماع اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ثابت ہے، لہذا سند منقطع نہیں ہے امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں ثبوت سماع کی تصریح[2] کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں وشعیب قد سمع من جدہ عبداللہ بن عمرو

---

[1] اسی طرح امام ترمذیؒ نے یحیی القطان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند کو حجت نہیں مانتے۔ اور یحیی بن معین بھی اسی فہرست میں شامل ہیں، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب تو فی نفسہ ثقہ ہیں۔ البتہ اشکال اس سند سے نقل کرنے میں ہے۔

[2] ترمذی ص۸۲ باب ماجاء فی زکوۃ مال الیتیم۔

نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ومن ضعّفہ فانما ضعفہ من قبل انہ یحدّث من صحیفۃ جدّہ یعنی جن لوگوں نے عمرو بن شعیب کی تضعیف کی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی نفسہٖ ضعیف ہیں بلکہ تضعیف کرنے والے اس لئے تضعیف کرتے ہیں کہ وہ جو حدیث اس سند سے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابیہ عن جدہ وہ از قبیلِ وجادہ ہے یعنی وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں بغیر ثبوتِ سماع کے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ ان کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے، لہٰذا صحیفہ سے بھی نقل کرنے میں کوئی اشکال نہیں، دراصل بات یہ ہے کہ وجادہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ از قبیلِ مرسل یعنی منقطع ہے، لیکن جب ائمہ فن ثبوتِ سماع کی تصریح کر رہے ہیں فاین الانقطاع تیسرا قول یہاں پر امام دارقطنی کا ہے وہ یہ کہ اگر سند کے اندر جدّہٖ کا مصداق عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ صراحۃً مذکور ہو جیسا کہ بعض جگہ مذکور ہے تب تو یہ سند معتبر ہے ورنہ معتبر نہیں، لہٰذا اس سند کے بارے میں تین قول ہوگئے، ایک قول ابن عدی وابن حبان اور یحییٰ القطان وغیرہ کا کہ حجۃ نہیں، دوسرا قول جمہور علماء کا جس میں امام بخاریؒ اور ان کے مشائخ ہیں کہ مطلقاً حجت ہے، تیسرا قول دارقطنی کا کہ ایک صورت میں حجت ہے اور ایک صورت میں نہیں۔

ابوداؤد کی اس روایت پر ایک اشکال اور اسکے جوابات

قولہ فمن زاد علی ہذا او نقص الخ اس حدیث میں مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ نقص عن الثلاث متعدد احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ہاں! البتہ زیادۃ علی الثلاث ثابت نہیں، تو جو چیز آپ سے ثابت ہے اس کو اساءۃ اور ظلم کیوں کہا جا رہا ہے۔

نیز اس حدیث کی بناء پر ابو حامد اسفرائینیؒ نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک نقص عن الثلاث ناجائز ہے، اور ایسے ہی دارمی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک وضوء کے اندر زیادۃ علی الثلاث مبطلِ وضوء ہے جیسا کہ زیادۃ فی الصلوۃ مفسدِ صلوۃ ہے، علامہ زرقانیؒ نے اس اختلاف کو غرائب میں شمار کیا ہے۔

بہرحال اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ نَقَصَ ثابت نہیں وہم راوی ہے، چنانچہ یہ حدیث نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے، ان تمام کتب میں اس حدیث میں لفظ نقص مذکور نہیں صرف لفظ زاد ہے، اصل جواب تو یہ ہے۔

لیکن اگر اس لفظ کو ثابت مان لیا جائے تو اس کی تاویل یہ کی جائیگی کہ نقص سے مراد نقص عن مرۃٍ واحدۃٍ ہے، یعنی ایک مرتبہ بھی تمام اعضاء کو اچھی طرح نہیں دھویا اس صورت میں نقص کا اساءۃ اور ظلم ہونا ظاہر ہے، دوسری تاویل یہ ہوسکتی ہے کہ یہاں پر شرط کی جانب میں دو چیزیں مذکور ہیں زاد اور نقص اسی طرح جانب جزاء میں دو چیزیں مذکور ہیں اساءۃ اور ظلم، اساءۃ کا تعلق نَقَصَ سے ہے اور ظلم کا تعلق زَادَ سے ہے

اس صورت میں اشکال واقع ہوگا اس لئے کہ نقصان کو اساءت اور زیادتی کو ظلم کہا جارہا ہے، یا یوں کہا جائے کہ مجموعہ مجموعہ پر مرتب ہورہا ہے، ہر ایک کو الگ الگ ظلم و اساءۃ نہیں کہا جارہا ہے، ایک جواب یہ ہے کہ ظلم کلی مشکک ہے، حرام سے لے کر خلافِ اولیٰ تک سب پر صادق آتا ہے۔

باب فی الوضوء مرتین

(۵)

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ فرش علی رجلہ الیمنی وفیہا النعل ثم مسحہا بیدیہ، ید فوق القدم وید تحت النعل الخ یعنی ابن عباسؓ نے جوتا پہنے ہوئے ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پانی ڈالنے کے بعد پھر دونوں ہاتھوں سے پاؤں کو ملا اس طور پر کہ ایک ہاتھ تو پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے تھا، اس قسم کا مضمون باب صفۃ الوضوء میں حضرت علیؓ کی احادیث میں گذر چکا ہے، اور اس کی توجیہ بھی وہاں آچکی۔

حدیث کی شرح اور بیانِ مراد میں اختلافِ آراء

لیکن یہاں پر ایک نئی چیز جو زیادہ قابلِ اشکال ہے وہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے ید فوق القدم وید تحت النعل کہ ایک ہاتھ پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے، دوسرا ہاتھ اگر قدم کے نیچے ہوتا تب تو چنداں اشکال نہیں تھا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی سے پاؤں کو اوپر نیچے سے دونوں ہاتھوں سے مل لیا، لیکن جب دوسرا ہاتھ بجائے پاؤں کے نیچے کے جوتے کے نیچے ہوگا تو پاؤں کے نیچے کا حصہ کیسے تر ہوگا؟

اس اشکال کے شراح نے کئی جواب دیئے ہیں، شوکانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تحت النعل میں نعل سے مراد قدم ہی ہے، لہٰذا ایک ہاتھ قدم کے اوپر اور دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے تھا، علامہ سیوطیؒ نے دوسرا جواب اختیار کیا وہ یہ کہ اس صورت میں، جو روایت میں مذکور ہے غسلِ قدم کا تو تحقق ہوگا نہیں، لہٰذا انھوں نے اس حدیث کو مسح علی الخف پر محمول کیا، یعنی اگرچہ اس حدیث میں خف کا ذکر نہیں لیکن نفی بھی نہیں ہے، تیسرا جواب وہ ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے اختیار فرمایا ہے، وہ یہ کہ نہ تو نعل کنایہ ہے قدم سے جیسا کہ شوکانیؒ نے کہا اور نہ مراد یہاں پر مسح علی الخف ہے جیسا کہ سیوطیؒ نے کہا، بلکہ حدیث میں غسلِ رجل ہی مذکور ہے، رہی یہ بات کہ جب دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے نہیں بلکہ جوتے کے نیچے ہے تو اس کا کیا ہوگا؟ حضرت نے فرمایا کہ دوسرا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا وہ حملِ قدم اور امساکِ قدم کے لئے تھا، یعنی داہنا ہاتھ قدم کے اوپر تھا، اور

اور بایاں ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا اس کے ذریعہ پاؤں کو سنبھال رکھا تھا اور وہی دایاں ہاتھ جو شروع میں قدم کے اوپر تھا اسی ہاتھ سے پورے قدم کو اوپر نیچے سے ملا، ملنے کے بعد ظاہر ہے غسل کا تحقق ہو ہی جائے گا یدٌ فوق القدم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ایک ہاتھ بس قدم کے اوپر ہی رہا بلکہ شروع میں اوپر تھا، پاؤں کے اوپر کے حصہ سے نمٹ کر پھر اس کو نیچے کی طرف لے گئے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا، اور جلدی جلدی دائیں ہاتھ سے پاؤں کو اوپر نیچے سے ملا اس طور پر کہ دوسرے ہاتھ سے پاؤں کو مع جوتے کے سنبھال رکھا تھا، الحمدللہ حدیث کی توجیہ اور وضاحت بخوبی ہوگئی ورنہ فی الواقع یہ مقام من مزال الاقدام ہے، نیز حضرت نے یہ بھی لکھا ہے کہ نعل کے باوجود غسل قدم میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ یہ نعل نعل عربی ہے جو چپل کی شکل میں ہوتا تھا نیچے تلا اور اوپر صرف دو تسمے یوں سمجھئے جیسے آج کل ہوائی چپل ہوتا ہے، غرضیکہ بند جوتا مراد نہیں جس کے ہوتے ہوئے پاؤں کا دھونا تقریبًا ناممکن ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۴) بَابٌ فِی الفَرقِ بَینَ المَضمَضَةِ وَالِاستِنشَاقِ

اس مسئلہ میں اختلاف اور کلام باب صفۃ الوضوء میں آچکا، مصنفؒ کے اس ترجمۃ الباب سے حنفیہ اور حنابلہ کی تائید ہورہی ہے، حدیث الباب میں فصل بین المضمضہ والاستنشاق کی تصریح موجود ہے۔

(۵) بَابٌ فِی الِاستِنثَارِ

۱- حدثنا عبداللہ بن مسلمۃ الخ۔ قولہ فلیجعل فی انفہ ماءً ثم لینثر استنثار امام احمدؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک واجب ہے، عند الجمہور مستحب ہے، استنشاق اور استنثار کے درمیان فرق اور اختلافات وغیرہ باب صفۃ الوضوء میں گذر چکے۔

۲- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ عن لقیط بن صبرۃ قال کنتُ وافد بنی المنتفق اوفی وفد بنی المنتفق الخ۔ وفد جمع ہے وافد کی، یہاں پر شک راوی ہے کہ روایت میں وافد کا لفظ ہے یا وفد کا، اگر وافد کا لفظ ہے تو اس کا تقاضا بظاہر یہ ہے کہ حضور کی خدمت میں آنے والے تنہا یہ صحابی تھے، اور اگر روایت میں لفظ وفد ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی خدمت میں آنے والی ایک جماعت تھی جس میں یہ صحابی یعنی

لقیط بن صبرہ بھی شامل تھے۔

مضمونِ حدیث حدیث کا مضمون یہ ہے کہ لقیط بن صبرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلۂ بنی المنتفق کا وفد جس میں میں بھی شامل تھا، حضورؐ کی خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوا، ہم حضور کے مکان پر پہنچے، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس وقت حضور مکان پر تشریف فرما نہیں تھے، حضرت عائشہؓ نے ہماری خاطر مدارات فرمائی جیسا کہ مہمان کی ہونی چاہئے تھوڑی دیر گذری تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، آپ نے پہنچتے ہی مہمانوں سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کچھ خاطر بھی کی گئی یا نہیں؟ ہم نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ، آگے صحابی بیان کرتے ہیں کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چرواہا چراگاہ سے آپ کی بکریوں کو واپس لایا، نیز چرواہے کے ساتھ ایک بکری کا نوزائیدہ بچہ بھی تھا جو ممیا رہا تھا (یعنی مے مے کر رہا تھا)

فقال ما ولدت یا فلان قال بھمۃً آپ نے چرواہے سے سوال فرمایا کہ تم نے بکری سے کیا جنوایا، چرواہے نے جواب دیا، بھمۃ، بھمۃ کہتے ہیں بکری کے بچے کو خواہ مادہ ہو یا نر، لیکن یہاں بر ظاہری لفظوں کے اعتبار سے مادہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ اگر مطلق بچہ مراد لیا جائے تو ترجمہ یہ ہوگا کہ بکری نے بچہ دیا ہے اور یہ کلام بظاہر بے فائدہ ہے اس لئے مراد یہی ہے کہ بکری نے جو بچہ دیا ہے وہ مادہ یعنی اُنثیٰ ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے آپ کا مقصود سوال عن العدد ہے نہ کہ عن الذکر والانثی، یعنی آپ کا مقصد یہ ہے کہ بکری نے ایک بچہ دیا ہے یا دو، چرواہے نے جواب دیا ایک بچہ، اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو سیوطیؒ نے کہی، سیاقِ کلام سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔

غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال وجواب کے بعد چرواہے سے فرمایا اذبح لنا مکانہا شاۃً یعنی بکری کے اس بچہ کے بدلہ میں ایک بکری ذبح کرو، اور اس کے بعد پھر حضور نے مہمانوں کو مخاطب کرکے فرمایا آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ اہتمام آپ کی وجہ سے کیا جا رہا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آج کل ہمارے ریوڑ میں سَو[1] بکریاں ہیں، ہم نہیں چاہتے کہ ان میں سَو پر اضافہ ہو چنانچہ اگر کوئی بکری بیاتی ہے تو اگر وہ بکری ایک بچہ دیتی ہے تو ہم ایک بکری کو ذبح کرا دیتے ہیں اور اگر وہ دو بچے دیتی ہے تو دو بکریوں کو ذبح کرا دیتے ہیں،

---

[1] آگے ابوداؤد کی کتاب الاضحیۃ، میں ایک حدیث آرہی ہے۔ الفزع حق جس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک معنی اس حدیث کے یہ بیان کئے گئے ہیں کہ بکریوں کا عدد جب پورا سَو ہو جائے تو اس کے بعد جو بچہ پیدا ہو اس کو ذبح کیا جائے، یہاں حدیث میں جو صورت مذکور ہے یہ اسی معنی کے قریب ہے فرق یہ ہے کہ فرع یہ ہو کہ بچے کو ذبح کیا جاتے اور یہاں بڑی بکری مراد ہے۔

غرضیکہ یہ چاہتے ہیں کہ بکریوں میں سو کے عدد پر زیادتی نہو، سو اس وقت یہ بکری ذبح کرانا اسی بناء پر ہے، محض آپ کے لئے نہیں۔

قولہ وان لی امرأۃ وان فی لسانھا شیئا ان صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مانوس ہونے کے بعد اپنے ذاتی خانگی مسائل دریافت کرنے شروع کر دیئے! اور ایک بات یہ دریافت کی کہ میری بیوی کو بکواس کرنے کی عادت ہے، ہر وقت بک بک کرتی رہتی ہے اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے برجستہ فرمایا فطلقھا اذًا کہ اس کو طلاق دے ڈال۔ اس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے اس سے دیرینہ صحبت حاصل ہے اور اس سے مجھے اللہ نے اولاد بھی دی ہے، طلاق دینے کو جی نہیں چاہتا اس پر حضور نے فرمایا فمُرْھا یہ اُمُر یأمُر سے امر کا صیغہ ہے، اور اس کی تفسیر آگے راوی نے خود بیان کی یقول عِظھا یعنی حضور نے فرمایا اگر طلاق دینا نہیں چاہتا تو کم از کم اس کو وعظ و نصیحت کر دے۔ اگر اس میں کوئی ذرۂ خیر ہوگا تو یقیناً تیری نصیحت قبول کرے گی، اس پر وہ صحابی خاموش ہو گئے گویا اس مشورہ کو پسند کیا۔

حدیث پر ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا مشورہ اتنی جلدی کیوں دیدیا وہ تو ابغض المباحات ہے، جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کا مشورہ امتحاناً و تنبیہاً تھا اگر بیوی پسند نہیں ہے اور اس سے تم کو شکایت ہے تو طلاق دے ڈالو، وہ اس پر گھبرا گئے اور معذرت کرنے لگے، آپ بھی یہ کب چاہتے تھے کہ وہ طلاق دیں، آپ نے تو صرف تنبیہاً فرمایا تھا، چنانچہ آپ کی تنبیہ پر وہ سنبھل گئے اس کے بعد آپ نے اصل اور صحیح مشورہ دیا جو مقصود تھا، بات یہ ہے کہ نعمت کی قدر اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ہاتھ سے جانے لگے، سبحان اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا حکیمانہ تعلیمات ہیں۔

قولہ ولا تضرب ظَعِینتک کضربک اُمَیَّتک۔ ظعینۃ، ہودج نشیں عورت کو کہتے ہیں جو عام طور سے حرّہ ہوتی ہے، لیکن اس کا اطلاق مطلق عورت پر بھی ہوتا ہے خواہ ہودج میں ہو یا نہو اُمَیَّۃ اَمَۃ کی تصغیر ہے، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی حرّہ بیوی کو اس طرح مت مار و جس طرح باندی کو مارا کرتے ہیں، شراح نے لکھا ہے یہ تشبیہ تقبیح کے لئے ہے، یعنی اپنی حرہ بیوی کو بھی کوئی مارا کرتا ہے، مارا تو باندی کو جاتا ہے نہ کہ بیوی کو۔

تخلیلِ اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف

قولہ وخلّل بین الاصابع تخلیل اصابع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، مالکیہ کے یہاں اصابع یدین کی تخلیل واجب ہے اور اصابعِ رجلین کی مستحب ہے اور حنفیہ شافعیہ کے نزدیک اصابع الیدین والرجلین دونوں

کی تخلیل مستحب ہے، اِلّا اذا کانت الاصابع منضمۃً فحینئذٍ یجب التخلیل اور امام احمدؒ کے اس میں دو قول ہیں ایک مثل جمہور کے اور یہی ان کے یہاں اصح ہے جیسا کہ مغنی میں لکھا ہے، اور دوسری روایت امام احمدؒ سے یہ ہے کہ تخلیلِ اصابع مطلقاً یعنی یدین اور رجلین دونوں کی واجب ہے۔

قولہ وبالغ فی الاستنشاق یہ مسلکِ ظاہریہ اور امام احمدؒ کی ایک روایت کی دلیل ہے کہ مضمضہ سنت اور استنشاق واجب ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمہ میں تو استنثار کا ذکر ہے اور حدیث میں استنشاق کا۔ جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں استنشاق اور استنثار دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ باب صفۃ الوضوء میں تفصیل سے گذر چکا، اور اگر دونوں کو مختلف مانتے ہیں تو یوں کہا جائے گا کہ ترجمۃ الباب کا اثبات بطریقِ قیاس ہے، تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ اَسبِغ الوضوء مذکور ہے، اسباغ کے عموم میں جملہ آداب و مستحبات آجاتے ہیں جن میں استنثار بھی داخل ہے۔

حدثنا عقبۃ بن مکرم الخ۔۔۔قولہ فلم ینشب ..... یتقلع یتکفأ۔ یہ لقیط بن صبرہؓ کی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلے طریق میں اسماعیل بن کثیر سے روایت کرنے والے یحیی بن سُلیم تھے، اور یہاں ان سے روایت کرنے والے ابن جریج ہیں یہ زیادتی ابن جریج کے طریق میں ہے، طریق سابق میں نہیں ہے، یعنی راوی کہتا ہے کہ کچھ دیر نہیں گذری تھی ہمیں مکان پر پہنچے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی تشریف لے آئے یتقلع یتکفأ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کی کیفیت کا بیان ہے وہ یہ کہ آپ بہت قوت سے قدم اٹھا رہے تھے اور آگے کو جھک کر چل رہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کے بیان میں یہی آتا ہے کہ آپ کی چال مردانہ وار تھی زمین سے پاؤں قوت کے ساتھ اٹھاتے تھے، نیز تواضعاً آگے کو جھک کر چلتے تھے کانما ینحطّ فی صَبَبٍ جیسے کوئی بلندی سے نشیب پر اترا کرتا ہے۔

ایک دوسرا فرق اس روایت میں یہ ہے کہ پہلی روایت کے الفاظ تھے فامرتْ لنا بخزیرۃ اور اس میں بجائے خزیرۃ کے عصیدہ ہے، خزیرہ کا ترجمہ آپ یہ سمجھئے کہ گوشت دار دلیہ یا حریرہ، اور اگر بغیر گوشت کے ہو تو وہ عصیدہ کہلاتا ہے۔

(۵۵) باب تخلیلِ اللّحیۃ

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک تو وظیفۂ لحیہ یعنی وضوء میں داڑھی کا حکم کیا ہے، غسل یا مسح؟ دوسرا مسئلہ

وہ ہے جس کو مصنفؒ ذکر فرمارہے ہیں یعنی تخلیلِ لحیہ، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ بعض شراح ان دو مسئلوں کو بیان کرنے میں خلط کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کو الگ الگ سمجھنا چاہیئے۔

تخلیلِ لحیہ میں مذاہبِ ائمہ

تخلیلِ لحیہ میں تو اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے یہاں وضوء میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہے اور امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں کئی روایتیں ہیں مشہور یہ ہے کہ تخلیلِ لحیہ وضوء میں مستحب نہیں، اور غسل میں ان سے دو روایتیں ہیں، ایک وجوب، دوسرے سنیت، اور ابو ثورؒ حسن بن صالح اور ظاہریہ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں واجب ہے۔

ہمارے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تخلیلِ لحیہ کا وضوء میں سنت ہونا امام ابو یوسفؒ اور جمہور کا مسلک ہے، اور طرفین کے نزدیک سنت نہیں مستحب ہے، بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ صرف جائز ہے یعنی بدعت نہیں، اور وجہ اس قول کی یہ ہے کہ تخلیلِ لحیہ کے سلسلہ میں روایات ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ اور ابو حاتم رازیؒ فرماتے ہیں لیس فیہ شیئ صحیح یعنی اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ امام ترمذیؒ نے تخلیلِ لحیہ کے سلسلہ میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ذکر فرمائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ اور انھوں نے اس کے بارے میں فرمایا ھذا حدیث حسن صحیح نیز یہ حدیث صحیح ابن حبان وصحیح ابن خزیمہ ومستدرک حاکم میں بھی موجود ہے، لہٰذا امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ کا قول محل نظر ہے، نیز علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں چودہ صحابہ سے تخلیلِ لحیہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام ترمذیؒ نے بھی وفی الباب کے تحت متعدد صحابہ کے نام ذکر کئے ہیں۔

جاننا چاہیئے کہ تخلیلِ لحیہ کا طریقہ یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی کے اندر انگلیوں کو داخل کیا جائے مسح کے وقت تقاطر الماء من الاصابع شرط نہیں۔

وظیفۂ لحیہ اور اس میں اختلاف

دوسرا مسئلہ وظیفۂ لحیہ ہے یعنی لحیہ کا حکم کیا ہے غسل یا مسح؟ جواب یہ ہے کہ لحیہ کی دو قسمیں ہیں، خفیفہ اور کثّہ، لحیۂ خفیفہ وہ ہے جس میں کو چہرہ کی کھال نظر آئے اس کا حکم ہے یجب غسل ما تحتہا یعنی ایسی صورت میں چہرہ کی کھال کو تر کرنا ضروری ہے، داڑھی کو تر کرنا کافی نہیں، اور اگر لحیۂ کثّہ (گھنی داڑھی) ہے تو اس میں ہمارے یہاں آٹھ قول ہیں، اصح قول ہے غسل جمیع اللحیۃ فرضٌ یعنی بجائے چہرہ کے خود داڑھی کو دھونا فرض ہے، مگر اس سے وہ داڑھی مراد ہے جو خدّین اور ذقن کے محاذات میں ہو، مسترسل حصہ اس میں داخل نہیں اس کا دھونا ضروری ہے نہ مسح، معارف السنن میں بحوالہ امام نوویؒ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے۔

لحیۂ کثہ کے بارے میں اقوالِ ثمانیہ میں سے اصح قول ہمارے یہاں یہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا، باقی سات قول مرجوح ہیں، وہ یہ ہیں، مسح الکل، مسح الثلث، مسح الربع، مسح مایلاقی البشرۃ، غسل الثلث، غسل الربع، عدم الغسل والمسح۔

(۵) باب المسح علی العمامۃ

مسح علی العمامہ کا مسئلہ مشہور اور مختلف فیہ بین الائمہ ہے، ظاہریہ اور حنابلہ اور ابو ثور کے یہاں بجائے مسحِ راس کے مسح علی العمامہ جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخفین غسلِ رجلین کے قائم مقام ہو جاتا ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں صرف مسح علی العمامہ کافی نہیں اس سے فرضِ مسح ادا نہ ہوگا،
البتہ ایک دوسرا مسئلہ یہاں پر ہے وہ یہ کہ مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب بھی حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یعنی بقدرِ فرض مسح سر پر کیا جائے اور سنتِ استیعاب حاصل کرنے کے لئے باقی مسح عمامہ پر کر لیا جائے سو شافعیہ کے یہاں مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب حاصل ہو جاتی ہے اور یہی حکم ان کے یہاں قلنسوہ کا بھی ہے، چنانچہ امام نووی نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ اور مسح علی القلنسوہ سے سنتِ استیعاب حاصل ہو جاتی ہے، خواہ لبس علی طہارۃ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ کی تصریح کتب حنفیہ میں موجود نہیں البتہ حضرت گنگوہی کا کلام الکوکب الدری میں جواز کی طرف مشیر ہے، یعنی سنتِ استیعاب کی تحصیل کے لئے مسح علی العمامہ جائز ہے، مالکیہ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں نہ اس سے فرض ادا ہوتا ہے نہ سنتِ استیعاب لیکن اگر کسی عذر مثلاً سر میں کوئی زخم ہے یا اور کوئی بیماری ہے زکام وغیرہ جس کی وجہ سے کشفِ راس یعنی سر پر سے پگڑی اتارنا مشکل ہو تو پھر اس صورت میں ان کے یہاں مسح علی العمامہ جائز ہے جیسے مسح علی الجبیرۃ کیا جاتا ہے۔

قائلینِ مسح علی العمامہ کے نزدیک اس کے شرائط

دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں، جیسے حنابلہ ان کے یہاں اس کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں کہ بغیر ان کے مسح علی العمامہ صحیح نہیں، اول یہ کہ لبس علی طہارۃ ہو یعنی وضوء اور طہارت حاصل کرنے کے بعد عمامہ باندھا گیا ہو، دوسری شرط یہ کہ عمامہ ساتر لجمیع الراس ہو، تیسری شرط ان تکون علی صفۃ عمائم المسلمین یعنی جس طرح مسلمان عمامہ باندھتے ہیں اس طرح باندھا گیا ہو جس کی تفسیر یہ ہے کہ عمامہ محنک یا شملہ دار ہو، چوتھی شرط توقیت ہے یعنی جس طرح مسح علی الخفین موقت ہے، مدت کے اندر اندر

کرسکتے ہیں، اس کے بعد نہیں، اسی طرح مسح علی العمامہ بھی۔

حدیث مسح علی العمامہ کی توجیہات

اب رہ گیا مستدلِ دلائل کا سوچنا چاہئے کہ مسح علی العمامہ کی حدیث صحاحِ ستہ کے اندر موجود ہے اور سننِ اربعہ میں اس کے بارے میں مستقل ترجمۃ الباب بھی قائم کیا گیا ہے، البتہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور امام نووی نے شرحِ مسلم میں اس پر کوئی مستقل باب قائم نہیں کیا، مولنٰنا انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اگرچہ حدیث مسح علی العمامہ کی تخریج کی ہے، مگر انھوں نے اس پر مستقل ترجمہ قائم نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسح علی العمامہ ان کے نزدیک ضعیف ہے۔ وہ فرماتے ہیں میرا تجربہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی عادتِ شریفہ یہ ہے کہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک قوی ہوتی ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس میں امام بخاری کو تردد ہوتا ہے تو ایسے موقعہ پر امام بخاریؒ یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ذکر کر دیتے ہیں لیکن جس لفظ میں تردد ہوتا ہے اس پر باب قائم نہیں کرتے۔ لہٰذا امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مسح علی العمامہ کے جواز میں تردد ہے۔

مسح علی العمامہ کی روایات کے جمہور کی جانب سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ۱ یہ احادیث معلل ہیں کما قالہ مولنٰنا عبدالحیؒ قلت لکن قال ابن العربی صحیحۃ لاغبار علیہا، ۲ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں بَلَغَنَا اَنَّ الْمَسْحَ عَلَی الْعِمَامَۃِ کَانَ ثُمَّ تُرِکَ یعنی مسح علی العمامہ شروع میں مشروع تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، ۳ حدیث میں راوی کی جانب سے اختصار ہوا ہے بعض صحیح روایات میں مسح علی العمامہ کے ساتھ مسح علی الناصیۃ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جو اسی کتاب میں باب المسح علی الخفین میں آئے گی جس کے لفظ یہ ہیں کان یمسح علی الخفین وعلی ناصیتہ وعلی عمامتہ نیز مسلم میں بھی یہی الفاظ موجود ہیں، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ ناصیہ پر مسح کیا آپ نے بطور فرض کے اور اس کے ساتھ عمامہ پر بھی مسح کیا سنتِ استیعاب حاصل کرنے کے لئے، ۴ عمامہ سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اطلاق اسم الحال علی المحل کے قبیل سے ہے، چنانچہ اسی باب کی دوسری حدیث حضرت انسؓ کی روایت میں آرہا ہے فادخل یدہ من تحت العمامۃ، یعنی آپ نے بغیر عمامہ اتارے ہوئے عمامہ کے نیچے ہاتھ داخل کر کے سر کا مسح فرمایا، ۵ آپ نے مسح رأس کے بعد پگڑی کو درست کیا ہو گا فظن التسویۃ مسحًا جس سے دیکھنے والے نے دور سے یہ سمجھا کہ آپ مسح کر رہے ہیں ۶ قاضی عیاض مالکی وغیرہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے آپ نے مسح علی العمامہ کسی ایسے عذر کی وجہ سے کیا ہو جو کشف رأس سے مانع تھا، لہٰذا آپ کا عمامہ پر مسح کرنا مثل مسح علی الجبیرہ کے ہے، ۷ مسح رأس کا ثبوت قطعی ہے، لہٰذا اس کو ان اخبار آحاد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا جو کہ محتمل ہیں، اور مسح عمامہ کو مسح علی الخفین پر قیاس

کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین کے سلسلہ میں روایاتِ حدیثیہ شہرت بلکہ تواتر کے درجہ کو پہنچ چکی ہیں، ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ غسلِ رجلین بغیر نزع خفین کے ممکن نہیں۔ بخلاف عمامہ کے کہ بغیر نقض عمامہ کے مسح رأس کر سکتے ہیں غرضیکہ وہاں حرج ہے اور یہاں حرج نہیں ہے، ہاں! استیعاب رأس بالمسح صرف سنت ہے فرض نہیں، لہذا سنت اس سے حاصل ہو سکتی ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے نزدیک یہی آخری جواب زیادہ صحیح ہے۔

حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الخ۔۔۔ قولہ بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریۃ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ (چھوٹا سا لشکر) جہاد کے لئے روانہ فرمایا، ان اصحاب سریہ کو اس سفر کے دوران سردی لگ گئی، جب مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں ان کی واپسی ہوئی امرھم ان یمسحوا علی العصائب والتساخین یعنی حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ بجائے رجلین کے مسح علی الخفین اور بجائے مسح رأس کے مسح علی العمامہ کریں۔

سریۃ کہتے ہیں قطعۃ من الجیش کو یعنی لشکر کا ایک ٹکڑا اور حصہ جس کی تعداد کم سے کم پانچ اور زائد سے زائد تین سو ہوتی ہے، اور کہا گیا ہے چار سو، چنانچہ کہا جاتا ہے خیر السرایا اربعمائۃ رجل۔ عصائب جمع ہے عصابۃ کی جس سے مراد عمامہ ہے، اور تساخین جمع ہے تسخان یا تسخین کی، وہ چیز جس کے ذریعہ پاؤں کو گرم کیا جائے یعنی خف۔

شروع میں جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کا تعلق مطلق احادیث مسح علی العمامہ سے ہے اور خاص اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں، شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مخصوص بھذہ السریۃ یعنی یہ حکم اس سریہ کے ساتھ خاص ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں المراد ما تحت العصائب یعنی حدیث میں عصائب سے ما تحت العصائب مراد ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا۔

(۵۷) بَاب غَسْلِ الرِّجل

باب اِسباغ الوضوء کے ذیل میں ایک حدیث گذری ہے ویل للاعقاب من النار وہاں ہم نے بیان کیا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غسلِ رجلین ضروری ہے، اور یہ کہ اس پر ہم کلام باب غسل الرجل میں کریں گے، چنانچہ وہ باب آ گیا ہے۔

وظیفۂ رجلین میں مذاہب علماء

وظیفۂ رجلین کے بارے میں چار مذہب مشہور ہیں ۱۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک رجلین کا حکم غسل ہے، ۲۔ فرقہ امامیہ کے نزدیک وظیفۂ رجلین مسح ہے، بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ غسل جائز نہیں، ۳۔ حسن بصری محمد بن جریر طبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک تخییر بین الغسل والمسح ہے، ۴۔ ظاہریہ کے نزدیک جمع بین الغسل والمسح ضروری ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ محمد بن جریر طبری دو ہیں، ایک تو وہی جن کی تفسیر مشہور و معروف ہے یہ تو ہیں اہلسنت والجماعت سے، اور ایک ابن جریر طبری اہل تشیع میں سے ہیں، اور یہ دونوں ہی صاحب تفسیر ہیں، حافظ ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ ابن جریر طبری جو مسح رجلین کے قائل ہیں یہ ابن جریر طبری سنی نہیں بلکہ ابن جریر شیعی ہیں، مولانا یوسف بنوری نے معارف السنن میں یہ بات لکھ کر ابن قیم کے خیال کی تائید نہیں فرمائی بلکہ لکھا ہے کہ ابن جریر سنی کا کلام بھی اس سلسلہ میں مُوہم ہے نیز قاضی ابو بکر بن العربی نے شرح ترمذی میں ان ابن جریر سنی کی طرف تخییر بین الغسل والمسح کا قول منسوب کیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اس مسئلہ کو اور زائد صاف و واضح کر کے لکھا ہے۔

رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جاننا چاہئے کہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں غسل رجلین کے سلسلہ میں احادیث مشہور و متواتر ہیں اور بعض صحابہ جیسے حضرت علی و ابن عباس سے جو جواز مسح منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے، عبد الرحمن بن ابی لیلی فرماتے ہیں اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل الرجلین اور امام طحاوی و ابن حزم ظاہری کی رائے یہ ہے کہ جن احادیث سے مسح رجلین مستفاد ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں، اور امام ترمذی نے ویل للاعقاب من النار کی حدیث سے وجوب غسل رجلین پر استدلال کیا ہے۔

مجوزین مسح کا استدلال قراءتِ جر سے اور اسکے جوابات

مجوزین مسح کا استدلال آیت وضوء میں وارجلکم کی قراءتِ جر سے بھی ہے جمہور علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱۔ قراءتِ نصب معارض ہے قراءت جر کے یعنی اگر قراءت جر کا تقاضا جواز مسح رجلین کا ہے تو قراءت نصب کا تقاضا وجوبِ غسلِ رجلین کا ہے اور دو قراءتیں حکم میں دو مستقل آیتوں کے ہوتی ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ دونوں قراءتوں کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے، قراءتِ جر کو جس کا تقاضا مسح ہے حالتِ تخفف پر، اور قراءتِ نصب کو حالت تجرد قدمین پر۔

۲۔ ابو علی فارسی کہتے ہیں کہ مسح کا اطلاق غسلِ خفیف پر بھی ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تمسح للصلوٰۃ ای توضأ

۳۔ علامہ طیبی فرماتے ہیں قراءت نصب پر عمل کرنے سے قرأت جر بھی معمول بہا ہو جاتی ہے اس لئے کہ غسل متضمن ہوتا ہے مسح کو، بخلاف قرأتِ جر کے کہ اس پر عمل کرنے سے قرأتِ نصب کا متروک ہونا لازم آتا ہے۔

۴ وارجلکم الی الکعبین کے اندر جر جرّ جوار ہے یعنی پڑوس کی رعایت میں منصوب کو مجرور پڑھ دیا گیا اور فی الواقع یہ منصوب ہی ہے، کلام عرب میں جرّ جوار ایک مشہور چیز ہے، کہا جاتا ہے عذابُ یومٍ الیمٍ، الیم کو مجرور پڑھتے ہیں حالانکہ عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے۔ اسی طرح جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ، خَرِبٍ میں خرب مجرور ہے جرّ جوار کی وجہ سے، ورنہ فی الواقع مرفوع ہے، ترکیب میں جحر کی صفت واقع ہے

اس جواب پر فریق مخالف نے یہ اعتراض کیا کہ جرّ جوار عطف کی صورت میں نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے جتنی مثالیں پیش کیں وہ بغیر عطف کی ہیں اور یہاں آیتِ وضوء میں حرف عطف موجود ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ اشکال قلّتِ تتبع کی بناء پر ہے ورنہ کلام عرب میں جرّ جوار حرفِ عطف کے ساتھ بھی آتا ہے، معلقہ کا مشہور شعر ہے ؎

فظلّ طُہاۃ اللحم من بین منضج ۔۔۔ صفیفَ شِوَاءٍ او قدیرٍ معجّل

قدیر کا عطف صفیف پر ہے جو منصوب ہے، لہٰذا فی الواقع قدیر بھی منصوب ہی ہے لیکن پڑوس کی رعایت میں لفظ قدیر پر جر لایا گیا ہے، دیکھئے یہاں پر جرّ جوار حرف عطف کے ساتھ موجود ہے۔

قدیر کے معنی ہیں ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اور صفیفِ شِواء کا مطلب ہے گوشت کے وہ ٹکڑے جن کو گرم پتھر پر رکھ کر بھونا گیا ہو۔

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ وارجلکم میں جر والی قراءت علفتہا تبناً وماءً بارداً کے قبیل سے ہے یعنی ایسے دو فعل جو متقارب المعنی ہوں ان میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اور دوسرے کو حذف کر دیتے ہیں، چنانچہ اس جملہ میں اصل عبارت اس طرح ہے علفتہا تبناً وسقیتہا ماءً بارداً اس لئے کہ پانی پلایا جاتا ہے کھلایا نہیں جاتا۔ مگر چونکہ اکل وشرب یہ دونوں فعل متقارب المعنی ہیں اس لئے ایک فعل کے ذکر پر اکتفاء کر دیا کرتے ہیں، اسی طرح اس آیت میں ہے کہا گیا مسح کرو سروں کا اور پیروں کا اور مراد یہ ہے مسح کرو سروں کا اور غسل کرو پیروں کا اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم چونکہ مسح اور غسل متقارب المعنی تھے اس لئے ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ ۔۔۔ قولہ یدلک اصابع رجلیہ بخنصرہ اس حدیث سے مصنف نے غسل رجلین پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اصابع رجلین کی تخلیل اور یہ مبالغہ غسلِ رجلین کو مقتضی ہے، اس لئے کہ مسح کی بناء تو تخفیف پر ہوتی ہے، وہاں ایسا مبالغہ کہاں مطلوب ہوتا ہے۔

لہ شکار کا گوشت پکانیوالیاں دو طرح کی ہوگئیں، بعض ہانڈی میں پکانیوالی اور بعض گرم پتھر پر گوشت کو بچھا کر بھوننے والی۔

(۵) بَابُ المسحِ علی الخفّین

مسائلِ وضوء اور اس کے احکام کا بیان تو ختم ہوا اب غسل کا نمبر تھا، مگر مصنفؒ نے مسح علی الخفین کو غسل پر اس لئے مقدم کیا کہ یہ توابعِ وضوء میں سے ہے غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں بالاجماع وضوء ہی کے ساتھ خاص ہے، نیز مصنفؒ نے مسح علی الخفین کو تیمم پر مقدم کیا اس لئے کہ تیمم خلیفہ ہے تمام وضوء کا اور مسح علی الخفین نائب ہے جزوِ وضوء کا، اور جزء مقدم ہوتا ہے کل پر۔

علماء نے لکھا ہے کہ مسح علی الخفین اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صلوا فی خفافکم فان الیہود لا یصلون فی خفافھم، روضۃ المحتاجین میں لکھا ہے کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت ۹ سنہ ھ غزوۂ تبوک میں ہوئی، امام نوویؒ فرماتے ہیں اجماع میں جن لوگوں کا قول معتبر ہو سکتا ہے ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسح علی الخفین مطلقاً جائز ہے خواہ سفر ہو یا حضر، کسی ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلاضرورت، اور اس میں مرد و عورت سب برابر ہیں البتہ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے لیکن ان کا اختلاف قابل شمار نہیں، اور امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، ان کا بھی مشہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین بیشمار صحابہ سے منقول ہے حسن بصریؒ فرماتے ہیں حدثنی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین۔

امام مالکؒ کے مسلک کی تحقیق

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن عبدالبرؒ سے نقل کیا ہے کہ فقہاء میں سے کسی فقیہ سے بجز امام مالکؒ کے مسح علی الخفین کا انکار منقول نہیں، اور روایاتِ صحیحہ امام مالکؒ سے بھی اس کے اثبات میں ہیں، امام شافعیؒ نے بھی کتاب الام میں مالکیہ کے اس قول پر نکیر فرمائی ہے پھر حافظؒ لکھتے ہیں اس وقت مالکیہ کے یہاں دو قول مشہور ہیں اول مطلقاً جواز، ثانی مسافر کے لئے جواز اور مقیم کے لئے عدمِ جواز، وہ کہتے ہیں کہ مدونہ کی عبارت کا مقتضیٰ قولِ ثانی ہے، لیکن قاضی ابوالولید باجی مالکیؒ نے قولِ اول یعنی مطلقاً جواز کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ باجی فرماتے ہیں امام مالکؒ کو اپنے بارے میں مسح علی الخفین میں توقف تھا اور عام فتویٰ وہ جواز ہی کا دیتے تھے۔

حضرت شیخؒ نے اوجز میں لکھا ہے کہ امام مالک کی مؤطا شاہدِ عدل ہے اس بات پر کہ وہ سفراً و حضراً مسح علی الخفین کے قائل تھے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت متواتر ہے، کہا گیا ہے کہ اس کے رواۃ اسی صحابہ سے متجاوز ہیں جن میں عشرۂ مبشرہ بھی داخل

ہیں۔ابن المبارکؒ فرماتے ہیں مسح علی الخفین کے بارے میں صحابہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں اور اگر بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ وابن عباسؓ وغیرہ سے اس کا انکار منقول بھی ہے تو ان سے اس کا اثبات بھی مروی ہے۔

اذ جز میں لکھا ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا ان تفضل الشیخین وتحب الختنین وتمسح علی الخفین نیز امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے ماقلتُ بالمسح حتی جاءنی فیہ مثل ضوء النہار یعنی میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ اس سلسلہ میں دلائل مجھ پر روز روشن کی طرح واضح نہ ہوگئے۔

شیعہ حضرات جو اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ مسح علی الخفین کے قائل نہیں تھے، جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا سبق الکتاب الخفین یعنی قرآن کریم کا حکم مسح علی الخفین پر غالب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول بسندِ متصل ثابت نہیں۔

اور خوارج یہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ اول تو اس سلسلہ میں روایات حدِّ تواتر کو پہنچ چکی ہیں، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں ترمیم کی جاسکتی ہے ثانیاً یہ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ آیتِ وضوء میں رجلین کے بارے میں دو قرأتیں، قرأت نصب اور قرأتِ جر، اور مسح علی الخفین قرأتِ جر کے مطابق ہے۔

دراصل بعض صحابہ کو اس وقت تک تردد تھا جب تک ان کے علم میں یہ نہیں آیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ (آیت الوضوء) کے بعد بھی مسح علی الخفین کیا ہے، جب ان کو اس کا علم ہوگیا تو پھر تردد بھی ختم ہوگیا جیسا کہ حدیث جریر میں آگے آرہا ہے۔

یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مسح علی الخفین افضل ہے یا غَسلِ رجلین؟ ابن قدامہؒ نے مغنی میں لکھا ہے امام احمدؒ سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے غسل رجلین سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی طرح آپ کے اصحاب طالبِ فضل تھے تو جب انھوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو معلوم ہوا کہ اسی میں فضیلت ہے، وہ لکھتے ہیں کہ یہی مذہب امام شافعیؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان اللہ یحب ان یؤخذ برخصہ اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے (کذا فی المغنی) لیکن میں کہتا ہوں کہ میں نے کتبِ شافعیہ میں دیکھا انھوں نے لکھا ہے الافضل الغسل چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں غَسل افضل ہے بشرطیکہ ترکِ مسح بطریق اعراض عن السنۃ کے نہو، اور امام مالکؒ کے یہاں بھی غسل ہی افضل ہے اور حنفیہ کا مذہب مراقی الفلاح میں یہ لکھا ہے اگر کوئی شخص باوجود جوازِ مسح کے اعتقاد کے مشقت برداشت کرے اور موزے اتار کر غسلِ رجلین کرے تو اس کو اس عزیمت کا زائد ثواب ہوگا، کیونکہ غسل بنسبت مسح کے اشق و

اصعب ہے، اور شعبی کی رائے یہ ہے کہ مسح افضل ہے، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں یہ مسئلہ علماء کے مابین گو اختلافی ہے لیکن میرے نزدیک مسح افضل ہے اس لئے کہ اہل بدع یعنی خوارج و روافض سنیت مسح کا انکار کرتے ہیں، لہٰذا ان کی مخالفت میں مسح کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا۔

مضمونِ حدیث

۱- حدثنا احمد بن صالح الخ۔ قولہ عدل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عدول سے مراد قطار سے نکلنا ہے، دستور اس وقت یہ تھا کہ مسافروں کا قافلہ سفر میں قطار باندھ کر چلتا تھا، پھر جس کسی مسافر کو قضاء حاجت وغیرہ کی کوئی ضرورت پیش آتی تو وہ قطار سے نکل آتا یہاں پر اسی کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم استنجاء کی ضرورت سے قطار سے باہر نکل آئے، وہ کہتے ہیں کہ یہ غزوۂ تبوک کا واقعہ ہے صبح صادق سے پہلے اس کی نوبت آئی فعدلت معہ یعنی جب آپ قطار سے الگ ہوگئے تو میں سمجھ گیا کہ آپ کسی ضرورت سے علیحدہ ہوئے ہیں لہٰذا خدمت کے لئے میں بھی قطار سے نکل آیا اور آپ کے ساتھ ہولیا چنانچہ آپ استنجاء کے لئے فاصلہ پر تشریف لے گئے اور پھر استنجاء سے فارغ ہوکر تشریف لائے تو میں نے آپ کو وضوء کرائی اور برتن سے آپ کے اعضاء پر پانی ڈالا جب ہاتھ دھونے کا وقت آیا تو آپ نے اپنے جبہ کی آستین اوپر چڑھانا چاہیں، مگر وہ تنگ ہونے کی وجہ سے اوپر نہ چڑھ سکیں اس لئے آپ نے اپنے دونوں ہاتھ جبہ کے اندر کی جانب سے باہر کو نکالے، اور چونکہ آپ اس موقعہ پر لابس خفین تھے اس لئے آپ نے مسح علی الخفین فرمایا، راوی کہتے ہیں اس کے بعد ضروریات سے فارغ ہوکر ہم لوگ سواری پر سوار ہوکر جس طرف قافلہ جارہا تھا ادھر کو چلدیئے، جب قافلہ سے ہم جاملے تو دیکھا کہ ان لوگوں نے نماز کا وقت ہوجانے کی وجہ سے عبدالرحمن بن عوفؓ کو امامت کے لئے آگے بڑھادیا ہے اور ہمارے پہنچنے تک ایک رکعت ہوچکی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت میں شریک ہوئے، امام کے ساتھ ایک رکعت ادا فرمائی اور دوسری رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد حسب قاعدہ پڑھی۔

نمازیوں نے یہ دیکھ کر کہ ہم لوگوں نے دوسرے کو امام بنانے میں پیش قدمی کی گھبرائے اور باربار تسبیح پڑھتے رہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز پوری کرکے سلام پھیرا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا قد اصبتم یا قد احسنتم یعنی تم نے جو کچھ کیا صحیح کیا اس میں قلق اور افسوس کی کوئی بات نہیں۔

سنن ابوداؤد اور مؤطا کی روایت کا تعارض

ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کا تسبیح پڑھنا نماز سے فارغ ہونے کے بعد ہوا اور مؤطا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح پڑھنا اس وقت ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، اور ظاہر بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نمازیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پہنچنے پر اپنے امام کو متوجہ کرنے کے لئے نماز ہی میں یہ تسبیح پڑھی تاکہ وہ پیچھے ہٹ جائے چنانچہ روایت میں آتا ہے حضرت عبدالرحمن بن عوف نے پیچھے آنے کا

ارادہ فرمالیا تھا، لیکن حضورؐ کے اشارے پر انھوں نے اپنا ارادہ ملتوی کردیا اور نماز پڑھاتے رہے۔
یہاں پر جمع بین الروایتین بھی ممکن ہے، ہوسکتا ہے کہ دونوں وقت میں تسبیح پڑھی ہو، شروع میں تو امام کو آگاہ کرنے کے لئے، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اظہارِ افسوس وقلق کے طور پر. واللہ اعلم بالصواب۔
اس قصہ میں مسح علی الخفین مذکور ہے، اور یہ واقعہ غزوۂ تبوک ۹ھ کا ہے اور سورہ مائدہ (آیت الوضوء) جس میں غسلِ رجلین کا حکم مذکور ہے، اس کا نزول اس سے بہت پہلے غزوۂ بنو المصطلق ۵ھ یا ۶ھ میں ہوچکا تھا، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح علی الخفین فرمانا نزولِ مائدہ کے بعد بھی ہے، اس سے بعض صحابہ کا یہ تردد مرتفع ہوجاتا ہے کہ نہ معلوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ کے بعد مسح علی الخفین کیا یا نہیں جیسا کہ آگے حدیثِ جریر میں بھی آرہا ہے۔

عبدالرحمن بن عوفؓ اور صدیق اکبرؓ کی امامت کے دو مختلف قصے

یہاں پر ایک علمی سوال ہے، وہ یہ کہ جس طرح یہاں پر امامتِ عبدالرحمن کا قصہ پیش آیا، اسی طرح کا ایک اور واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں بھی آگے باب التصفیق فی الصلوٰۃ میں آرہا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبیلۂ بنو عمرو بن عوف میں مصالحت کرانے کے لئے تشریف لے گئے، ان کے یہاں آپس میں کوئی قصہ پیش آگیا تھا، اسی اثناء میں عصر کی نماز کا وقت ہوگیا تو حضرت بلالؓ نے صدیق اکبرؓ سے آکر عرض کیا کہ نماز کا وقت ہوگیا ہے آپ نماز پڑھا دیجئے، انھوں نے نماز شروع کرادی، نماز شروع کرانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور صف میں آکر شامل ہوگئے، اس پر لوگوں نے تصفیق کی، بہت دیر کے بعد صدیق اکبرؓ متوجہ ہوئے اور ان کو محسوس ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، اس پر انھوں نے پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمایا، مگر ان سے رہا نہیں گیا پیچھے ہٹ آئے پھر حضورؐ نے آگے بڑھ کر امامت فرمائی۔
سوال یہ ہے کہ یہ کیا بات ہے کہ عبدالرحمن بن عوف تو نماز پڑھاتے رہے، اور صدیق اکبر پیچھے چلے آئے، ان میں سے کس کا طرزِ عمل زیادہ مناسب ہے؟ بعض شراح نے لکھا ہے کہ طرزِ عمل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبدالرحمن بن عوف کے واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسبوق ہوگئے تھے، اگر وہ پیچھے چلے آتے اور حضورؐ آگے بڑھ جاتے تو اس صورت میں نماز کی ترتیب میں خلل واقع ہوجاتا اس لئے کہ لوگوں کی ایک رکعت ہوچکی تھی اور حضور کی دونوں رکعت باقی تھیں اور اس دوسرے قصہ میں آپ شروع ہی میں تشریف لے آئے تھے اس میں یہ اشکال نہیں تھا اس لئے صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ آئے۔
بعض حضرات نے اس میں دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے، وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک امتثالِ امر دوسرے

سلوکِ ادب، عبدالرحمن بن عوف نے امتثالِ امر کو ترجیح دی، اور صدیق اکبرؓ نے سلوکِ ادب کو اختیار فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بات مشہور ہے الامر فوق الادب یہ کوئی متفق علیہ چیز نہیں بلکہ دو مختلف الگ الگ پہلو ہیں، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں جس پہلو کو صدیق اکبرؓ نے اختیار فرمایا یعنی سلوکِ ادب وہ زیادہ اونچا ہے۔

۲۔ قولہ ح وحدثنا مسدد الخ اس تحویل کی میرے نزدیک کوئی خاص احتیاج نہیں، سندین فی الواقع دو نہیں ایک ہی ہیں مگر صرف فرقِ تعبیر کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو دو سندیں قرار دیدیا۔

شرح السند حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں مصنفؒ کے استاذ دونوں سندوں میں مسدد ہیں اور پھر مسدد کے دو استاذ ہیں یحییٰ بن سعید اور معتمر بن سلیمان، اور پھر یحیی و معتمر دونوں کے استاذ ایک ہی ہیں یعنی سلیمان تیمی، لیکن فرق یہ ہے کہ یحییٰ نے جب اس حدیث کو اپنے استاذ سے نقل کیا تو عن التیمی کہا جس سے مراد سلیمان تیمی ہیں اور معتمر نے جب اس روایت کو نقل کیا تو بجائے عن التیمی کے سمعت ابی کہا۔ ابی کا مصداق بھی وہی سلیمان تیمی ہیں سلیمان تیمی چونکہ معتمر کے والد تھے اس لئے انھوں نے اس طرح تعبیر کیا، پھر آگے اخیر تک سند ایک ہی ہے قولہ قال عن المعتمر سمعت ابی، قال کی ضمیر مسدد کی طرف راجع ہے یعنی کہا مسدد نے معتمر سے نقل کرتے ہوئے سمعت ابی۔ اور مسدد نے جب یحیی بن سعید سے نقل کیا تھا تو عن التیمی کہا تھا، جیسا کہ ابھی گذرا۔

قولہ عن الحسن عن ابن المغیرۃ اس ابن المغیرہ کا مصداق یا تو عروہ ہیں جیسا کہ اگلی سند میں آرہا ہے، یا مغیرہ کے دوسرے صاحبزادے ہیں جن کا نام حمزہ ہے، حسن بصریؒ نے یہاں پر عن ابن المغیرۃ مبہماً ذکر فرمایا ہے اور اگلی روایت شعبی کی ہے جس میں اس ابن کی تعیین فرماتے ہوئے انھوں نے سمعت عروۃ بن المغیرۃ کہا، اور بعض روایات میں حمزۃ بن المغیرۃ کی تصریح ہے۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں فی نفسہ یہ روایت عروہ اور حمزہ دونوں سے مروی ہے لیکن بکر بن عبداللہ کی روایت میں صحیح یا تو حمزہ ہے یا پھر مطلق ابن المغیرۃ ہے بلا تعیین کے، بکر بن عبداللہ کی روایت میں عروہ کی تعیین صحیح نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کے بعد تہذیب التہذیب سے حافظ ابن حجرؒ کی عبارات نقل فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عبداللہ کی روایات میں بھی عروہ اور حمزہ دونوں طرح آیا ہے، بکر کی روایت میں عروہ کی تعیین حافظ کے نزدیک وہم نہیں۔

قولہ قال بکر وقد سمعتہ من ابن المغیرۃ گذشتہ سند میں، بکر اور ابن المغیرہ کے درمیان حسن کا واسطہ تھا، یہاں پر بکر یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہِ راست ابن المغیرہ سے بھی سنی ہے بغیر واسطہ حسن کے۔

جاننا چاہئے کہ یحیی اور معتمر کی روایت میں سند کے اعتبار سے جو فرق تھا اس کا بیان اوپر آچکا، ان دونوں کی روایت میں الفاظِ متن کے اعتبار سے جو فرق ہے وہ بھی سمجھ لینا چاہئے۔ وہ دو طرح کا ہے، ایک یہ کہ یحیی کی روایت

میں مسح علی الخفین مذکور نہیں ہے اور معتمر کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے یہ کہ یحیٰی کی روایت میں مسح علی العمامہ کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے اور وہ انداز وہ ہے جہاں پر راوی کو استاذ کے اصل الفاظ یاد نہیں رہتے وہ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں ادا کرتا ہے، اور معتمر کی روایت میں ایسا نہیں ہے انھوں نے مسح علی العمامہ کو استاذ کے الفاظ میں بالجزم بیان کیا۔

۳- حدثنا مسدد الخ۔ قولہ فی رکبتہ یعنی سوار مسافروں کا قافلہ قولہ فانی ادخلت القدمین الخفین وھما طاھرتان اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کے صحت کی شرط یہ ہے کہ لبس خفین طہارت پر ہوا ہو مسئلہ اجماعی ہے۔

لُبسِ خفین کے وقت طہارتِ کاملہ ہونے میں اختلاف

لیکن اختلاف اس میں ہو رہا ہے کہ بوقتِ لبسِ خفین طہارتِ کاملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر غسل قدمین کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضوء کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟ سو جمہور کے نزدیک طہارتِ کاملہ عند اللبس شرط ہے، اور حنفیہ کے نزدیک لبسِ خفین کے وقت صرف طہارت القدمین کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضوء کی تکمیل کرلے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ترتیبِ مسنون کے مطابق وضوء کر رہا ہے اور ایک پاؤں دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھونے کے بعد دوسرا موزہ پہن لیا تو سفیان ثوریؒ اور مزنیؒ اور حنفیہ کے یہاں یہ صورت بھی جائز ہے جمہور علماء کے یہاں جائز نہیں۔

قولہ قال ابی قال الشعبی شہد لی عروۃ یہ عیسیٰ بن یونس کا مقولہ ہے کہ مجھ سے میرے باپ یونس نے بیان کیا وہ کہتے تھے کہ مجھ سے میرے استاذ شعبی نے بیان کیا کہ یہ حدیث مجھ سے میرے استاذ عروہ نے بلفظِ شہادت بیان کی تھی اور آگے عروہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث میرے استاذ مغیرہ بن شعبہ نے بلفظِ شہادت بیان کی تھی، جاننا چاہیئے کہ حدیث کو بوقتِ روایت لفظِ شہادت سے بیان کرنا بعض مرتبہ تقویتِ حدیث کے لئے ہوا کرتا ہے۔

۴- قال ابوداؤد ...... من ادرک الفرد من الصلوۃ علیہ سجدتا السھو یعنی ابو سعید خدری، عبداللہ بن الزبیر، اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملی ہوں تو ایسے مسبوق کو نماز کے فراغ پر سجدہ سہو کرنا چاہیئے شرح میں لکھا ہے کہ یہی مذہب عطاء، اسحٰق بن راہویہ، طاؤس اور مجاہد کا ہے۔

بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملیں گی تو اس کو نماز میں جلوس فی غیر محلہ کرنا پڑے گا، چنانچہ جب اس کو صرف ایک رکعت ملے گی تو اس کو ایک ہی رکعت پر بیٹھنا پڑے گا، اور جس صورت میں تین رکعات ملیں گی، اور صرف ایک رکعت فوت ہوگی اس کو بھی ایک رکعت کے بعد فوراً بیٹھنا ہوگا کیونکہ امام کی وہ دوسری رکعت ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

جمہور کے یہاں یہ کچھ نہیں اس لئے کہ اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک رکعت ملی تھی اور آپ نے سجدہ سہو نہیں کیا، یہ جمہور کی دلیل ہے۔

۵- حدثنا عبید اللہ بن معاذ الخ قولہ ویمسح علی عمامتہ وموقیہ اس حدیث میں مسح علی الخفین اور مسح علی العمامہ دونوں مذکور ہیں موقین سے مراد خفین ہیں، اس سے پہلے باب صفۃ الوضوء میں لفظ کان یمسح علی الماقین گذر چکا اس کی شرح وہاں گذر گئی

۶- حدثنا مسدد الخ قولہ وما یمنعنی ان امسح حضرت جریر بن عبد اللہؓ نے جب مسح علی الخفین کیا تو اس پر بعض لوگوں نے اشکال کیا ہوگا اور یہ اشکال کرنے والے وہی حضرات ہوں گے جنھیں یہ بات معلوم نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ یعنی آیت وضوء کے نزول کے بعد مسح علی الخفین فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت جریرؓ نے فرمایا جب میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسح علی الخفین کرتے دیکھا ہے تو پھر میں کیوں نہ کروں، اشکال کرنے والوں کے ذہن میں جو بات تھی وہ انھوں نے عرض کی انما کان ذلک قبل المائدۃ حضرت جریر بن عبد اللہؓ نے اس کا جواب دیا ما اسلمتُ اِلّا بعد نزول المائدۃ یعنی میں تو نزولِ مائدہ کے بعد ہی اسلام لایا ہوں، اور میں نے آپ کو مسح علی الخفین کرتے جو دیکھا ہے وہ نزولِ مائدہ کے بعد ہی ہے یہاں پر مسلم کی روایت میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ راوی کہتا ہے وکان یُعجِبہم ھذا الحدیث دراصل آیتِ وضوء کا نزول غزوۂ بنو المصطلق ۵ھ یا ۶ھ میں ہوا اور ایک قول کی بناء پر ۴ھ میں ہوا، اور حضرت جریرؓ کا اسلام بماہ رمضان ۱۰ھ ہے۔

۷- حدثنا مسدد الخ قولہ ان النجاشی اھدی نجاشی تخفیف جیم کے ساتھ اور یاء مشدد و مخفف دونوں طرح منقول ہے ان کا نام اصحمہ بن بحر ہے، اور نجاشی لقب ہے، اور ہر شاہِ حبشہ کا لقب نجاشی ہوتا ہے جیسے شاہ فارس کا کسریٰ اور شاہِ روم کا قیصر، یہ نجاشی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلام لے آئے تھے لیکن حضور کی خدمت میں حاضری کی نوبت نہیں آئی تھی۔ اور بوقتِ اسلام انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کتاب الجنائز میں ہے ولولا ما انا فیہ من الملک لأتیتہ حتی احمل نعلیہ کہ اگر میں اپنے امورِ سلطنت میں مشغول نہ ہوتا تو البتہ ضرور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کے نعلین شریفین اٹھا کر فخر حاصل کرتا۔

قولہ خفین اسودین ساذجین، ساذج معرب ہے سادہ کا یعنی غیر منقوش، یا مراد یہ ہے کہ ان پر بال نہیں تھے صاف چمڑا تھا، یا یہ مطلب ہے کہ وہ خالص سیاہ تھے کوئی دوسرا رنگ شامل نہ تھا۔

قال ابوداؤد ھذا مما تفرد بہ اھل البصرۃ یعنی اس حدیث کے تمام رواۃ بصری ہیں لیکن یہ باعتبار اکثر کے صحیح ہے ورنہ بعض رواۃ اس کے غیر بصری بھی ہیں جیسے دلہم بن صالح کوفی ہیں۔

۸- حدثنا احمد بن یونس الخ قولہ قال بل انت نسیت اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ جب مغیرہ بن شعبہ نے حضور کو مسح کرتے ہوئے دیکھا اور اس پر اشکال کیا کہ کیا آپ بھول سے مسح کر رہے ہیں تو اس پر حضور نے فرمایا مجھے بھول نہیں واقع ہو رہی ہے بلکہ تم بھول رہے ہو اس لئے کہ مسح علی الخفین جائز ہے۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ ان کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ سوال کا یہ طریقہ نہیں ہے، بڑوں سے اس طرح خطاب نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی طرف نسیان کی نسبت کیجائے، یعنی میں نہیں بھولا غسلِ رجلین کو بلکہ تم بھلا بیٹھے طریقۂ سوال کو۔

بَابُ التَّوقِیتِ فِی المَسحِ

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ توقیت فی المسح کے قائل ہیں اور امام مالکؒ مشہور قول کی بناء پر توقیت کے قائل نہیں اور یہی مسلک لیث بن سعد کا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بھی عدمِ توقیتِ مسح نقل کیا ہے۔

توقیت فی المسح کی روایات

حافظؒ کہتے ہیں کہ توقیتِ مسح کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں فرمائی، البتہ امام مسلمؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے شریح بن ہانی کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضرت علیؓ سے دریافت کرو اس لئے کہ وہ سفر میں حضور کے ساتھ رہتے تھے، شریح کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضرت علیؓ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات متعین فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں صفوان بن عسال کی حدیثِ مرفوع میں بھی اسی طرح توقیت فی المسح مذکور ہے، جس کی تخریج ابن خزیمہ نے کی ہے۔

امام ابو داؤدؒ و امام ترمذیؒ نے توقیت فی المسح کے بارے میں خزیمہ بن ثابت کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون بھی یہی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، امام ترمذیؒ نے وفی الباب کے ذیل میں متعدد صحابہ کی روایات کا حوالہ دیا ہے، اور حاشیۂ ابو داؤد میں لکھا ہے کہ توقیت فی المسح کی روایات اٹھارہ صحابہ سے مروی ہیں۔

حدیثِ خزیمہ کی تصحیح اور تضعیف میں محدثین کا اختلاف

جاننا چاہئے کہ خزیمہ بن ثابت کی حدیث جس کو مصنفؒ نے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے اس کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا شدید اختلاف ہے، ایک جماعت نے جس میں ابن حبانؒ، ابن معینؒ، اور ابن دقیق العیدؒ ہیں اس کی مطلقاً تصحیح کی ہے اور ایک جماعت نے جس میں امام بخاریؒ امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ ہیں، اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے امام نوویؒ نے یہاں تک کہہ دیا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ

اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں، اور تیسری رائے اس میں امام ترمذیؒ کی ہے، انھوں نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے، بطریق نخعی، و بطریق التیمی، طریق اول کے اعتبار سے تضعیف کی ہے اور طریق ثانی کے اعتبار سے تصحیح کی ہے۔

امام ترمذیؒ کی اس تفریق کا نشا یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے طریق میں انقطاع ہے اس لئے کہ وہ اس کو براہِ راست ابوعبداللہ الجدلی سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اور ابراہیم تیمی نے اس حدیث کو ابوعبداللہ الجدلی سے بواسطۂ عمرو بن میمون روایت کیا ہے اس لئے وہ طریق انقطاع سے محفوظ ہے، اسی لئے امام ترمذیؒ نے اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

اور امام بخاریؒ وغیرہ نے جو اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے خواہ بطریق تیمی ہو یا بطریق نخعی سو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں طریق میں اس حدیث کو ابوعبداللہ الجدلی خزیمہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ جدلی کا سماع خزیمہ سے ثابت نہیں، لہٰذا امام بخاریؒ کے نزدیک یہ حدیث دونوں طریق کے اعتبار سے ضعیف ہوئی۔

اور امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کو اگرچہ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق النخعی والتیمی دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کی سند ایک ہی ہے، جب کہ جامع ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

حدیثِ خزیمہ کس کی دلیل ہے؟ اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث خزیمہ بطریقِ نخعی تو یقیناً توقیت فی المسح میں جمہور کے مسلک کے مطابق ہے لیکن حدیثِ خزیمہ بطریق التیمی میں ایک خلجان کی بات پیدا ہوگئی ہے وہ یہ کہ اس میں ایک جملہ ولو استزدناہ لزادنا کا اضافہ ہے، یعنی راوی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گو مسح کی مدت موقت فرمائی لیکن اگر ہم اس مدت میں زیادتی طلب کرتے تو آپ ضرور اضافہ فرماتے، اس جملہ کی وجہ سے یہ حدیث فی الجملہ مسلکِ جمہور کے خلاف ہو رہی ہے، اس کے تین جواب ہیں، اول یہ کہ طریق تیمی میں یہ زیادتی جو ابوداؤد کی روایت میں ہے سنن ترمذی میں نہیں ہے، وہاں دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں، لہٰذا اس کے ثبوت میں تردد ہوگیا، ثانی یہ کہ حرف لَو تو نفی ہی کے لئے آتا ہے لَو جئتنی لاکرمتك اس میں مجئی اور اکرام کی سراسر نفی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو آپ زیادہ فرمادیتے واذ لیس فلیس، ثالث یہ کہ یہ ظن راوی ہے جواز قبیل حسبان وتخمین ہے فلا یُعتبر۔

تنبیہ:- بذل میں حضرتؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے حدیثِ خزیمہ کی مطلقاً تصحیح کی ہے لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے صرف ایک طریق کے اعتبار سے اس کی تصحیح کی ہے اور دوسرے طریق کے اعتبار سے تضعیف کی ہے۔

مدتِ مسح کی ابتدار کب سے معتبر ہے

جاننا چاہئے کہ جمہور علمار ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح میں توقیت ہے اس میں اختلاف ہے کہ مدتِ مسح کی ابتدار کب سے ہوگی، اکثر علمار اور حنفیہ شافعیہ کے یہاں مدتِ مسح کی ابتدار موزے پہننے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی، اور امام احمدؒ و اوزاعیؒ کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اسی وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی، یہاں پر تین حالتیں ہیں وقت اللبس، وقت المسح، وقت الحدث مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح کی ابتدار من وقت المسح ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے البتہ حسن بصریؒ سے مروی ہے، جیسا کہ شامی میں لکھا ہے۔

۲ - حدثنا یحییٰ بن معین الخ قولہ عن اُبی بن عمارۃ یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس سے عدمِ توقیت فی المسح ثابت ہو رہی ہے کہ جب تک چاہے مسح کر سکتے ہیں، درمیان میں موزے اتارنے کی حاجت نہیں۔

اُبی بن عمارہ کی حدیث پر کلام اور اس کے جوابات

لیکن یہ حدیثِ ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے خود امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف واضطراب ثابت کیا ہے، امام بیہقیؒ اور دار قطنیؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں اسنادہ غیر قائم بلکہ امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ امام نوویؒ کی یہ بات یہاں صحیح ہے اگرچہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیثِ خزیمہ کے بارے میں بھی امام نوویؒ نے یہی فرمایا تھا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن وہاں نووی کی بات قابلِ تسلیم نہیں جیسا کہ مفصلاً گذر چکا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وبالغ الجوزقانی فذکرہ فی الموضوعات میں کہتا ہوں اسی طرح ابن الجوزیؒ نے بھی اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں عبد الرحمن بن رزین، وہ مجہول ہیں، اسی طرح ان کے شیخ محمد بن یزید اور شیخ الشیخ ایوب بن قطن سب مجاہیل ہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیثِ اُبی بن عمارہ کی جس میں یہ ہے کہ جب تک چاہے مسح کرتے رہو کوئی تحدید نہیں، ایک توجیہ اور تاویل بھی کی گئی ہے، وہ یہ کہ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الخفین حسبِ قاعدہ وضابطہ جب تک چاہے کرتے رہو اور وہ ضابطہ وقاعدہ یہ ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات کے بعد موزے اتار کر پاؤں دھوئے اور پہن لے اور پھر ہمیشہ اسی طرح کرتا رہے اتارتا رہے اور پہنتا رہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے الصعید الطیب وضوء المسلم ولو الی عشر سنین یعنی پاک مٹی مسلمان آدمی کے لئے وضو ہے اگرچہ دس سال تک ہو یعنی دس سال تک حسبِ ضابطہ وقاعدہ عند الحاجت تیمم کرتا رہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چلتا رہے گا۔

یہ توجیہ تو بہت لطیف ہے لیکن اس کی حاجت اس لئے نہیں کہ یہ حدیثِ ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے

باب المسح علی الجوربین

جوربین کی تعریف اور اقسام میں تفصیل ہے، اور مختلف اقوال ہیں لیکن اتنی بات واضح اور منقح ہے کہ خفین کہتے ہیں چمڑے کے موزوں کو، اور جوربین وہ موزے جو چمڑے کے علاوہ اون، سوت یا کتان وغیرہ کے ہوں۔

مسح علی الجوربین میں اختلاف ائمہ

مسح علی الجوربین میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح علی الجوربین اس وقت جائز ہے ان کا نا مجلدین او منعلین ہو، صاحبین اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر ثخینین ہوں تب بھی ان پر مسح جائز ہے اور امام صاحبؒ نے بعد میں اسی قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا، لہٰذا اب یہی مسلک امام ابوحنیفہ کا ہے، امام مالکؒ کا مسلک ہے ان کا نا مجلدین فقط یعنی ان کے یہاں صرف اس وقت جائز ہے جب کہ وہ مجلد ہوں اوپر اور نیچے دونوں طرف چمڑا چڑھا ہو، اور اگر منعل ہے یعنی چمڑا صرف نیچے کی جانب چڑھا ہو یا نہ مجلد ہو نہ منعل بلکہ ثخین ہو ان دونوں صورتوں میں ان کے یہاں مسح جائز نہیں، امام شافعیؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں، ایک مثل مالکیہ کے، دوسری مثل حنفیہ کے، اور تیسری روایت ان کی یہ ہے کہ ما یمکن متابعۃ المشی فیہ یعنی جن جوربین کو پہن کر آدمی بغیر جوتے کے ایک دو میل بلا تکلف چل سکتا ہو، اور یہی ان کے یہاں اصح قول ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو امام احمدؒ اور صاحبین کا مسلک ہے۔

سو اب خلاصہ یہ ہوگیا کہ ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ، امام احمدؒ) اور صاحبین کے نزدیک مسح علی الجوربین جائز ہے ان کا نا مجلدین او منعلین او ثخینین، اور امام مالکؒ کے نزدیک ان کا نا مجلدین فقط۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ ـ قولہ ومسح علی الجوربین والنعلین الخ مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے مسح علی الجوربین کیا، نعلین پر مسح کرنا مقصود نہیں تھا۔

قال ابوداؤد وکان عبدالرحمن بن مہدی امام ابوداؤدؒ فرما رہے ہیں کہ عبدالرحمن بن مہدی مغیرہ بن شعبہ کی اس حدیث کو بیان نہیں کیا کرتے تھے ان کو اس کی صحت میں تردد تھا اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسح علی الجوربین مذکور نہیں بلکہ مسح علی الخفین منقول ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ اشکال کیا ہے کہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہی کیا ہے، یہ دو حدیثیں الگ الگ ہو سکتی ہیں، ایک وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الخفین فرمایا اور دوسرے وقت میں مسح علی الجوربین فرمایا مغیرہ بن شعبہ نے ان دونوں کو روایت کیا ہے، ہاں! اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی واقعہ اور ایک وقت پر محمول کیا جائے تب بیشک یہ بات صحیح ہے کہ مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسح علی الخفین ہے

نہ کہ مسح علی الجوربین، پھر آگے حضرت سہارنپوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیثِ مغیرہ کی جو مسح علی الجوربین کے بارے میں ہے تصحیح کی ہے، حالانکہ امام ترمذیؒ مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حدیث مسح علی الخفین کی بھی تخریج کر چکے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک بھی یہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں۔

باب (بلا ترجمہ)

بعض مرتبہ مصنفین لفظ باب بلا ترجمہ لکھتے ہیں جس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں کبھی تو ترجمہ کا مضمون حدیث الباب سے ظاہر ہوتا ہے تو ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی تشحیذِ اذہان کے لئے ایسا کرتے ہیں، یہاں اس باب پر ترجمہ المسح علی النعلین، ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث الباب میں مسح علی النعلین ہی مذکور ہے، لیکن مسح علی النعلین کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف یہ مذہب منسوب کیا ہے۔

شرح السند حدثنا مسدد الخ قولہ قال عبّاد اخبرنی اس حدیث میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں، مسدد اور عباد، عن یعلی بن عطاء عن ابیہ تک دونوں کی سند مشترک اور موافق ہے عن ابیہ کے بعد سند کے الفاظ کیا ہیں اس میں مسدد اور عبّاد کا اختلاف ہو گیا، عباد کے لفظ تو یہ ہیں قال اخبرنی اوس بن ابی اوس الثقفی، قال کی ضمیر عطاء کی طرف راجع ہے، یعنی کہا عطاء نے اخبرنی اوس بن ابی اوس الثقفی، عباد کا مقولہ الثقفی پر آکر ختم ہو گیا، رہی یہ بات کہ مسدد کے الفاظ کیا ہیں؟ انھوں نے عن یعلی بن عطاء عن ابیہ کے بعد سند کیسے بیان کی؟ اس سے مصنفؒ نے یہاں تعرض نہیں کیا، ہو سکتا ہے مسدد کی روایت میں "اخبرنی اَوس" کے بجائے حدثنی اَوس، ہو یا عن اَوس بن ابی اَوس ہو

قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ متن حدیث ہے اور یہ مسدد کے الفاظ ہیں، عباد کے الفاظ آگے آرہے ہیں (بظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کے الفاظ ہیں، مگر ایسا نہیں ہے) چنانچہ آگے چل کر مصنفؒ فرماتے ہیں وقال عباد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قولہ ولم یذکر مسدد المیضاۃ والکظامۃ اب مسدد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی نعلیہ وقدمیہ، اور عباد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے۔ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی علی کظامۃ قوم فتوضأ ومسح علی نعلیہ وقدمیہ، حاصل یہ کہ مسدد کی روایت میں کظامۃ اور میضاۃ کا ذکر نہیں بلکہ وہ صرف عبّاد کی روایت میں ہے، اور مسح علی النعلین والقدمین دونوں کی روایت میں مشترک ہے۔

حدیث الباب کی تشریح وتوجیہ اس حدیث میں مسح علی النعلین والقدمین مذکور ہے، یہاں پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مسح سے مراد غسل ہو، مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے غسل قدمین فرمایا، اور اس میں کسی قسم کے اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ نعلین سے صرف دو تسمہ والے چپل مراد ہیں جن کو پہنے پہنے آدمی پاؤں دھو سکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسح کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یہ منسوخ ہے بلکہ مسح علی القدمین کی تمام ہی روایات منسوخ ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ مسح سے مراد مسح ہی ہے اور قدمین سے مراد قدمین مجردین نہیں بلکہ مع الجوربین ہیں اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے نعلین پہنے ہوئے مسح علی الجوربین فرمایا، یہ آخری توجیہ امام طحاویؒ کی ہے وہ فرماتے ہیں الاحادیث یفسر بعضہا بعضاً اور مغیرہ بن شعبہ وابوموسی اشعریؓ کی حدیث میں مَسَحَ علی جَوْرَبَیہ ونعلیہ مذکور ہے، لہٰذا اس حدیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

(۶۲) باب کیف المسح

مصنفؒ مسح علی الخفین کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور کیفیت سے مراد یہ ہے کہ مسح علی الخفین صرف اوپر کی جانب ہوگا یا اوپر اور نیچے دونوں طرف؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ حنابلہ کے یہاں صرف ظاہر خفین یعنی بالائی حصہ پر ہوگا، اور امام شافعی وامام مالک کے نزدیک خفین کے اعلی واسفل دونوں حصوں پر ہوگا، اعلی پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطور سنت، امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی نہیں اور امام شافعیؒ کا بھی قول اصح یہی ہے، اور تیسرا مذہب امام زہریؒ کا ہے، ان کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی ہو جائے گا، جاننا چاہئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں بھی مسح علی اسفل الخفین کے استحباب کی ہے لیکن یہ روایت مرجوح ہے، کما قال الشامی۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ مسح علی الخفین کی مقدار واجب کیا ہے؟ حنفیہ کے نزدیک مقدار ثلثہ اصابع اور امام شافعیؒ کے نزدیک ادنی ما یطلق علیہ اسم المسح، اور امام مالکؒ کے نزدیک اعلی الخف (بالائی حصہ) کا استیعاب، اور امام احمدؒ کے نزدیک مقدم الخف کا اکثر حصہ۔

۲- عن علی لو کان الدین بالرأی الخ اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اول مغیرہ بن شعبہ کی حدیث جس میں مسح علی ظاہر الخفین مذکور ہے دوسرے حضرت علیؓ کی یہ روایت کہ اگر دین کا مدار صرف عقل اور رائے پر ہوتا تو بجائے ظاہر خفین کے باطن خفین کا مسح مشروع ہوتا، یہ دونوں حدیثیں حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہیں کہ مسح صرف

خفین کے بالائی حصہ پر ہونا چاہئیے۔

آگے چل کر مصنفؒ نے مغیرہ بن شعبہ کی ایک اور حدیث بیان کی جس کے راوی کاتب مغیرہ ہیں اس کے اندر مسح علی ظاہر الخفین و باطن الخفین دونوں مذکور ہے، وہ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے۔

۳- قولہ قال ماکنت اری باطن القدمین إلا احق بالغسل اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ باطن القدمین سے مراد باطن الخفین اور غسل سے مراد مسح ہے اس صورت میں مطلب ظاہر ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظاہر پر رکھا جائے قدمین سے قدمین اور غسل سے غسل ہی مراد لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا میں وضوء میں قدمین کے نچلے حصہ کو دھونا زیادہ ضروری سمجھتا تھا بنسبت بالائی حصہ کے لیکن جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صرف ظاہر خفین پر مسح کر رہے ہیں اور باطن خفین پر نہیں کر رہے ہیں تو پھر میرا یہ خیال نہ رہا میری رائے بدل گئی۔

حضرت علیؓ کے کلام کا مطلب

تمام شراح حدیث نے حضرت علیؓ کے اس کلام میں باطن الخفین سے اسفل الخفین ہی مراد لیا ہے یعنی وہ حصہ جو زمین سے متصل ہوتا ہے، اور شیخ ابن الہمامؒ کی رائے یہ ہے کہ باطن الخفین سے خفین کا وہ اندرونی حصہ مراد ہے جو جسم سے متصل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے بغیر نزع خفین کے اندرونی حصہ کا مسح کیسے ہو سکتا ہے اسی لئے شراح نے اس مطلب کو اختیار نہیں کیا لیکن فی نفسہ شیخ ابن الہمامؒ کی رائے دقت نظر پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے معقول بات ہے اس لئے کہ وضوء اور مسح خفین سے مقصود ازالۂ حدث ہے نہ کہ ازالۂ نجاست و گرد و غبار، اور حدث کا تعلق بدن سے ہے لہذا خفین کا جو حصہ بدن سے متصل ہو وہی مسح کا زیادہ مستحق ہے۔

فائدہ:- حضرت علیؓ کا یہ ارشاد گرامی کہ ہمارے دین اور احکام شرع کا مدار عقل پر نہیں یہ بالکل صحیح ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ دین اور شریعت کے احکام خلاف عقل ہیں، فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کو غیر مُدرَک بالرائی لکھا ہے یعنی بعض احکام شرعیہ ایسے ہیں جن تک ہماری عقل کی رسائی نہیں لیکن خلاف عقل ہونے کے قول کی جرأت کسی نے نہیں کی، اس لئے کہ بحمد اللہ ہماری شریعت کے تمام احکام عقل سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں، اصحاب عقل سلیم کا اولین مصداق حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، ثم الامثل فالامثل۔

حنفیہ حنابلہ کی طرف سے حدیث کے جوابات

۵- حدثنا موسی بن مروان الخ۔ قولہ نمسح علی الخفین واسفلہا یہ باب کی آخری حدیث ہے جس میں مسح علی خفین کے اوپر اور نیچے دونوں مذکور ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کے موافق ہے امام ابوداؤدؒ نے اس پر کلام فرمایا ہے وہ یہ کہ ثور بن یزید نے اس حدیث کو رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا لہذا یہ حدیث منقطع ہے اور امام بیہقیؒ نے اس حدیث کی سند میں ایک دوسری علت بیان کی ہے وہ یہ کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو کاتب

مغیرہ سے مرسلاً نقل کیا ہے، چنانچہ ترمذی میں عبداللہ بن المبارک نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے عن ثور عن رجاء قال حُدِّثتُ عن کاتب المغیرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس میں صحابی یعنی مغیرہ بن شعبہ مذکور نہیں، نیز اس حدیث میں ایک، اور جرح ہے وہ یہ کہ کاتب المغیرہ مجہول ہیں لیکن ابن ماجہ کی روایت میں کاتب المغیرہ تعیین کے ساتھ مذکور ہے اس طرح عن ورّاد کاتب المغیرۃ لہٰذا یہ اشکال تو رفع ہو جائے گا اور دوسرے اشکالات علی حالہا باقی ہیں
شافعیہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن فضائلِ اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اس لئے کہ شافعیہ اسفلِ خفین کے مسح کو صرف سنت اور فضیلت کہتے ہیں، لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط

ہماری طرف سے حضرتؒ نے بذل میں ملا علی قاریؒ سے نقل کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث ضعیف[1] پر عمل فضائلِ اعمال میں اس وقت صحیح ہے جب وہ حدیث ضعیف کسی حدیث صحیح یا حسن کے خلاف نہو، نیز حدیث ضعیف پر عمل ان فضائل اعمال میں ہو سکتا ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہوں، اور جو حکم ابتدائی ہو وہاں حدیثِ ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں بھی صحیح نہیں، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ ایک چیز ثابت ہے اور اس کی کوئی مزید فضیلت کسی حدیثِ ضعیف سے ثابت ہو رہی ہے تو بیشک وہاں پر حدیثِ ضعیف معتبر ہو سکتی ہے، اور یہاں یہ اسفلِ خف کے مسح کا حکم کسی حدیثِ صحیح سے ثابت نہیں صرف اس ضعیف حدیث میں مذکور ہے، اگر ہم اسفل خف کے مسح کو اس حدیث کی بناء پر مان لیتے ہیں تو حدیث ضعیف پر ایک حکم شرعی کی بناء لازم آتی ہے بلفظِ دیگر حکمِ ابتدائی کا ثبوت حدیث ضعیف سے لازم آتا ہے۔
نیز علماء نے حدیثِ ضعیف پر عمل کرنے کے لئے ایک اور قید بھی لکھی ہے، وہ یہ کہ وہ حدیثِ ضعیف شدید الضعف یا موضوع نہو، اور شدید الضعف کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی متہم بالکذب یا کثیر الغلط اور متروک نہو۔

باب فی الانتضاح

انتضاح کے شراح نے متعدد معنی لکھے ہیں، ۱- ابن رسلان کہتے ہیں کہ الانتضاح عند الجمہور رش الفرج بالماء

---

[1] اس مسئلہ پر تفصیلی کلام مولانا عبدالحئی لکھنویؒ کی کتاب الاجوبۃ الفاضلۃ عن الاسئلۃ العشرۃ المتکاملۃ میں میری نظر سے گذرا ہے، اسی طرح انہار السکن مقدمہ اعلاء السنن میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔

بعد الوضوء یعنی وضوء سے فارغ ہونے کے بعد دفع وساوس کے لئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا ۲- امام نووی فرماتے ہیں قال المحققون ھو الاستنجاء بالماء ۳- صب الماء علی الاعضاء ۴- استنجاء بالماء کے وقت شرمگاہ پر پانی ٹپکانا تاکہ تقاطر کا بالکلیہ انقطاع ہو جائے۔

ترجمۃ الباب میں مصنف کی مراد بظاہر معنیٰ اول ہے اور مصنفؒ نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں حدیث اول اور ثالث میں نضح کے ان معانی مذکورہ میں سے بظاہر اول معنی مراد ہیں اور حدیث ثانی میں ظاہر یہ ہے کہ دوسرے معنی مراد ہیں، اور تاویل کے بعد اس کو بھی اول معنیٰ پر محمول کر سکتے ہیں، اور ترمذی کی روایت میں من حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً اس طرح ہے جاءنی جبرئیل فقال یا محمد اذا توضأت فانتضح۔ یہاں پر انتضاح کے تینوں معنی بلا تکلف مراد ہو سکتے ہیں، ۱- اے محمد جب آپ وضوء سے فارغ ہو جائیں تو کپڑے پر چھینٹا دے لیا کریں، ۲- جب آپ وضوء کا ارادہ فرمائیں تو اس سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا کریں، ۳- جب آپ وضوء فرمائیں تو اعضاء پر اچھی طرح پانی بہائیں اور صرف مسح اعضاء پر اکتفاء نہ کریں۔

۱- حدثنا محمد بن کثیر الخ قولہ عن سفیان بن الحکم الثقفی[له] اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض سفیان بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان، امام ابو حاتم رازی، علی بن مدینی اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان صحیح ہے۔

قال ابوداؤد وافق سفیان جماعۃ اس حدیث کی سند میں رواۃ کا جو اختلاف ہے مصنفؒ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ سند کے جو آخری راوی ہیں یعنی سفیان بن حکم یا حکم بن سفیان بعض رواۃ نے اس کے بعد سند میں عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ بعد کی دونوں سندوں میں آرہا ہے، اور بعض نے عن ابیہ نہیں ذکر کیا، مصنفؒ فرماتے ہیں جس طرح سفیان نے اس سند میں عن ابیہ نہیں ذکر کیا اسی طرح ایک جماعت نے اس بات میں سفیان کی موافقت کی ہے، جماعت کا مصداق جیسا کہ بیہقی کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جو بذل میں مذکور ہے، ابو عوانہ، روح بن القاسم اور جریر بن عبد الحمید، ہیں ان تینوں نے بھی جب اس روایت کو منصور سے ذکر کیا تو عن ابیہ

[له] روی ہذا اللفظ علی عشرۃ اوجہ ذکرت فی البذل عن الحافظ وغیرہ وحاصل ما فی المقام انہم اختلفوا فی التعبیر باسم ہذا الراوی، فبعضہم یقولون سفیان بن الحکم وبعضہم الحکم بن سفیان، وقال بعضہم علی الابہام یعنی عن رجل من ثقیف، والامر الثانی ان بعض الرواۃ یقولون بعدہ عن ابیہ وبعضہم لا، وایضاً الصحیح الحکم بن سفیان عن ابیہ کما قال البخاری وعلی بن المدینی وابو حاتم الرازی، وہل للحکم صحبۃ؟ قال البخاری لا، وقال ابو زرعۃ نعم

کا اضافہ نہیں کیا۔

۲- حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولہ ثنا سفیان، جاننا چاہئے کہ پہلی سند میں سفیان سے سفیان ثوری مراد ہیں اور اس دوسری سند میں سفیان جو ابن ابی نجیح سے روایت کر رہے ہیں، اس سے مراد سفیان بن عیینہ ہیں، امام بیہقیؒ کہتے ہیں سفیان بن عیینہ اس سند میں کبھی عن ابیہ، کا اضافہ کرتے ہیں جیسا کہ ہماری اس سند میں ہے، اور کبھی اضافہ نہیں کرتے، اگر اس سند میں بھی سفیان سے سفیان ثوری مراد لئے جائیں جیسا کہ پہلی سند میں سفیان ثوری مراد ہیں تو مضمونِ کلام مختل ہو جائے گا کما لا یخفی علی الفطن اللبیب۔

(۶۵) بَاب مَا یقول الرجل اذا توضّأ

توضأ تین معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اراد الوضوء، شرع فی الوضوء، فرغ عن الوضوء یہاں پر آخری معنی مراد ہیں، مصنفؒ کی غرض اختتام وضوء پر جو دعاء منقول ہے اس کو بیان کرنا ہے، ابتداء وضوء میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے اس کا باب شروع میں آچکا، اب چونکہ ابوابِ وضوء کے بیان کا خاتمہ ہو رہا ہے اس لئے یہاں اختتام کی دعاء بیان کر رہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ادعیۂ وضوء دو طرح کی ہیں، بعض وہ جو بعد الفراغ پڑھی جاتی ہیں، اور بعض وہ جو اثناء وضوء میں ہر ہر عضو پر الگ الگ پڑھی جاتی ہیں، جن کو فقہاء دعاء الاعضاء سے تعبیر کرتے ہیں بعد الفراغ کی دعاء یعنی شہادتین احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، ابوداؤد اور ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس دعاء میں اللهم اجعلنی من التوابین، واجعلنی من المتطهرین کی زیادتی ہے جو ابوداؤد اور مسلم کی روایت میں نہیں ہے لیکن اس حدیثِ ترمذی میں اضطراب ہے۔

معارف السنن میں لکھا ہے کہ اذکار و ادعیۂ وضوء جو قوی روایات سے ثابت ہیں وہ چار ہیں، تین مرفوعاً ثابت ہیں اور ایک موقوفاً علی ابی سعید الخدریؓ۔

۱- بسم اللہ والحمد للہ یہ ابتداء وضوء میں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو شرحِ ہدایہ میں طبرانی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ (بعض فقہاء نے اس طرح لکھا ہے، بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام)

۲- وہ دعاء جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی شہادتین۔

۳- اللهم اغفرلی ذنبی ووسع لی فی داری وبارك لی فی رزقی، رواه النسائی وابن السنی فی عمل الیوم واللیلة

۴- سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت وحدك لا شریك لك استغفرك اللهم واتوب الیك رواه النسائی

فی عمل الیوم واللیلۃ۔

میں کہتا ہوں کہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ میں اذکار وضوء پر تین باب قائم کئے ہیں ۱ باب التسمیۃ علی الوضوء ۲ مایقول بین ظہرانی وضوئہ یعنی درمیان وضوء کی دعاء، اس میں انھوں نے صرف ایک دعاء اللھم اغفرلی ذنبی الخ ذکر فرمائی ہے ۳ باب مایقول اذا فرغ من وضوئہ اور اس میں انھوں نے دو دعائیں ذکر کی ہیں، اول سبحانک اللھم الخ ثانی شہادتین۔ حافظ ابن القیم نے ان چار میں سے تین ذکر کی ہیں درمیانی کو نہیں لیا۔

اعضاء وضوء کی ادعیہ کی بحث

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ بعض کتب حنفیہ وشافعیہ جیسے طحطاوی روضۃ المحتاجین اور انوار ساطعہ وغیرہ میں دعاء الاعضاء کے نام سے ہر ہر عضو کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں روضۃ المحتاجین کا محشی لکھتا ہے کہ یہ دعائیں تاریخ ابن حبان وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے منقول ہیں، یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اور علامہ طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کے سلف صالحین کی طرف منسوب کرنا زیادہ اولیٰ ہے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ سے ان دعاؤں کے بارے میں سوال کیا گیا تو حافظ صاحب نے فرمایا یہ مرفوعاً ثابت نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیمؒ، ابن العربیؒ، ابن دقیق العیدؒ اور امام نوویؒ نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ اعضاء وضوء کی دعائیں بے اصل ہیں بلکہ ابن دقیق العیدؒ نے لکھا ہے یجب الاقتصار علی الوارد کہ جو دعائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان ہی پر اکتفاء کرنا چاہیئے میں کہتا ہوں کہ یہ ابن دقیق العیدؒ کی اپنی رائے ہے، ورنہ جو فقہاء قائل ہیں وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان ادعیہ کو مسنون ہونے کی نیت سے نہ پڑھا جائے بلکہ مستحب السلف ہونے کی حیثیت سے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ حاشیۂ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بے اصل نہیں کہا جاسکتا، یہ صحیح ہے کہ ان کے ثبوت میں ضعف ہے، مولانا عبد الحئی صاحب نے سعایہ میں ان ادعیہ پر بحث فرمائی ہے اور ان کی اصل لکھی ہے، احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ طحطاویؒ کی بات بہت موزوں اور معتدل ہے کہ ان ادعیہ کو مسنون نہ قرار دیا جائے بلکہ مستحب العلماء سمجھتے ہوئے ان کو پڑھا جائے۔

مضمونِ حدیث

حدثنا احمد بن سعید الھمدانی الخ ـــ قولہ خدّام انفسنا نتناوب الرعایۃ مضمونِ حدیث یہ ہے کہ عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ میں (فتوحات سے پہلے) اپنے خادم خود ہی تھے نوکر چاکر اس وقت ہمارے پاس نہیں تھے، اپنے اونٹوں کو باری باری خود ہی چرایا کرتے تھے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جب میرے چرانے کی باری تھی میں اونٹوں کو شام کے وقت چراگاہ سے لے کر واپس لوٹا تو آبادی میں پہنچکر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو وعظ

فرما رہے ہیں، آگے مضمونِ حدیث ظاہر ہے۔

قولہ فتحت لہ ابواب الجنۃ الثمانیۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، حالانکہ دوسری احادیث میں جنت کے دروازوں کی تعداد اس سے بہت زائد آئی ہے۔ اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہاں پر مِنْ مقدر ہے ای من ابواب الجنۃ الثمانیۃ جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو کوکب میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دروازے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک داخلی واندرونی اور ایک بیرونی یعنی صدر دروازے اور پھاٹک، تو یہاں پر صدر دروازے مراد ہیں ہو سکتا ہے وہ صرف آٹھ ہی ہوں جیسا کہ جہنم کے بارے میں آتا ہے کہ اس کے اندر سات دروازے ہیں۔

علماء نے ان آٹھ دروازوں کے نام بھی لکھے ہیں، باب الایمان، باب الصلوٰۃ، باب الصیام (اس کا دوسرا نام باب الریّان بھی ہے) باب الصدقۃ، باب الکاظمین الغیظ، باب الراضین، باب الجہاد، باب التوبۃ، مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں ان اعمال میں سے جس عمل کا غلبہ ہوگا وہ اسی دروازے سے داخل ہوگا۔

قولہ ثم رفع نظرہ الی السماء اس سے معلوم ہوا کہ وضوء کے بعد شہادتین پڑھتے وقت نظر آسمان کی طرف اٹھانا چاہئے، بہت سے فقہاء نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

(۵۷) باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد

اس باب کا مقابل باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث شروع ابواب وضوء میں گزر چکا ہے۔

مسئلۃ الباب میں اقوال علماء مسئلہ مترجم بہا میں چار قول ہیں بعض صحابہ اور تابعین جیسے عبد اللہ بن عمرؓ، ابو موسی اشعریؓ، عبیدۂ سلمانی اور سعید بن المسیب سے منقول ہے کہ وضوء لکل صلوٰۃ مطلقاً واجب ہے، اور ظاہریہ وشیعہ کہتے ہیں وضوء لکل صلوٰۃ صرف مقیمین کے حق میں واجب ہے، اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں ایک وضوء سے صرف پانچ نمازیں پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد اعادۂ وضوء ضروری ہے اور جمہور علماء ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ ایک وضوء سے جتنی چاہیں نمازیں پڑھ سکتا ہے جب تک حدث لاحق نہو۔

۱- حدثنا محمد بن عیسی الخ۔ قولہ عن عمرو بن عامر البجلی. جاننا چاہئے کہ عمرو بن عامر دو ہیں ایک البجلی اور ایک الانصاری، یہاں پر البجلی کی تصریح ہے، اور اس کے بالمقابل ترمذی میں الانصاری کی تصریح ہے لیکن یہاں ابو داؤد میں آگے آرہا ہے ھو ابو اسد بن عمرو (یہ ابو اسد کنیت نہیں ہے بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) مطلب یہ ہے کہ یہ عمرو بن عامر وہ ہیں جن کے بیٹے کا نام اسد ہے، اس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بجلی ہوں، اس لئے کہ اسد عمرو بن عامر بجلی

ہی کے بیٹے ہیں نہ کہ انصاری کے۔

راوی سند عمرو بن عامر کی تحقیق

لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ یہ عمرو بن عامر الانصاری ہیں جیساکہ ترمذی میں ہے بجلی نہیں، اس لئے کہ تقریب التہذیب میں عمرو بن عامر کے نام پر تمیز کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحاح ستہ کے راوی نہیں، اور عمرو بن عامر الانصاری پر جماعت کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحاحِ ستہ کے راوی ہیں، نیز عمرو بن عامر بجلی طبقۂ سادسہ کے ہیں اور انصاری طبقۂ خامسہ کے طبقۂ خامسہ کے رواۃ وہ کہلاتے ہیں جنھوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہو اور طبقۂ سادسہ کے رجال وہ ہیں جن کا لقاء کسی صحابی سے ثابت نہیں، اور یہاں پر عمرو بن عامر یوں کہہ رہے ہیں کہ میں نے انس بن مالک سے سوال کیا، لہذا یہ عمرو بن عامر طبقۂ سادسہ کے نہیں ہو سکتے بلکہ طبقۂ خامسہ کے ہیں، اور وہ الانصاری ہیں نہ کہ البجلی۔

۲- قولہ صلی یوم الفتح خمس صلوات بوضوء واحد یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ والے روز پانچوں نمازیں ایک ہی وضوء سے ادا فرمائیں اور مسح علی الخفین بھی فرمایا، اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میں نے آج آپ کو ایسا کام کرتے دیکھا جس کو آپ اس سے پہلے نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا۔

ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد اس کام سے صلواتِ خمسہ کو ایک وضوء سے ادا کرنا ہے، مسح علی الخفین سے سوال متعلق نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین تو آپ اسفار میں عام طور سے کرتے ہی تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ تجدید وضوء ضروری نہیں۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے ہر نماز کے لئے جو وضوء فرماتے تھے وہ وجوباً تھا یا استحباباً؟ امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ وضوء لکل صلوٰۃ بطریقِ وجوب فرماتے ہوں، اور پھر یہ وجوب فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ وضوء لکل صلوٰۃ استحباباً فرماتے ہوں اور پھر فتح مکہ کے روز آپ نے بیانِ جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی اقرب الی الصواب ہے، اس پر علامہ شوکانیؒ نے اضافہ فرمایا کہ عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث (جو ابوداؤد میں باب السواک میں پہلے گذر چکی ہے) اس سے احتمالِ اول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آپ پر وضوء لکل صلوٰۃ واجب تھی، لیکن امام طحاویؒ کا یہ کہنا اس کا نسخ فتح کے روز ہوا صحیح نہیں، بلکہ نسخ اس سے پہلے غزوۂ خیبر کے سفر میں ماننا پڑے گا جیساکہ سوید بن النعمان کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ہم غزوۂ خیبر کے سفر میں حضور کے ساتھ تھے جب آپ مقام صہباء پر پہنچے جو کہ خیبر کے قریب ہے تو

وہاں آپ نے نماز عصر اور اس کے بعد پھر نمازِ مغرب ایک ہی وضوء سے ادا فرمائی، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے ایک سال پہلے کا ہے۔

(۴۴) بَاب فِي تفريق الوضوء

تفریق سے مراد ترک موالاۃ ہے یعنی اعضاء وضوء کے غسل میں تفریق کرنا۔

موالاۃ فی الوضوء میں مذاہب ائمہ یہ گذشتہ ابواب میں آچکا کہ مالکیہ کے یہاں موالاۃ فی الوضوء واجب اور شرط صحتِ وضوء ہے، اگر کوئی شخص عمداً تفریق کرے تو اس کی وضوء باطل ہے، البتہ نسیان کی صورت میں معاف ہے اور کتب مالکیہ میں موالاۃ کو فور سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی موالاۃ فرض ہے ان کے یہاں نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک موالاۃ صرف سنت ہے، امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ابن رسلان فرماتے ہیں امام شافعی کے قولِ قدیم میں موالاۃ واجب ہے اور اصح الروایتین عن احمد بھی یہی ہے، اور قولِ جدید امام شافعیؒ کا اور روایتِ ثانیہ امام احمدؒ کی مثل حنفیہ کے ہے (کذا فی ہامش البذل)

۱ حدثنا ہارون بن معروف الخ۔ قولہ ارجع فاحسن۔ حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے وضوء کی، اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ارشاد فرمایا ارجع فاحسن وضوئك یعنی جاؤ اپنی وضوء کو درست کرو، حضرت سہارنپوریؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں احسانِ وضوء کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، پس اس سے غسلِ اعضاء میں تفریق کا جواز ثابت ہو گیا۔

امام خطابی شافعیؒ اور ابن بطال مالکیؒ نے اس حدیث سے وجوبِ موالاۃ پر استدلال کیا ہے۔

حدیث الباب سے وجوب موالاۃ پر استدلال درست نہیں لیکن امام نوویؒ نے ان کے استدلال کو رد فرمایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ استدلال کم از کم ضعیف ورنہ باطل ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احسانِ وضوء کا حکم فرمایا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ استینافِ وضوء کیا جائے، دوسرے یہ کہ جتنا حصہ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر آپ اعادۂ وضوء کا حکم فرماتے تب استدلال صحیح تھا اگرچہ اس وقت بھی یہ احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم بطریقِ استحباب ہو نہ بطریقِ وجوب۔

۲- حدثنا حیوۃ بن شریح الخ۔ قولہ فامرہ ان یعید الوضوء اس حدیث میں آپ نے اعادۂ وضوء کا حکم فرمایا

جس سے بظاہر قائلین موالاۃ کی تائید ہوتی ہے، لیکن اول تو یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کی سند میں بقیۃ بن الولید راوی ہیں جو حجت نہیں، ابو مسہر غسانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں احادیث بقیہ لیست بنقیہ فکن منہا علی تقیہ، نیز وہ مدلس ہیں، اور یہاں بطریق عنعنہ روایت کر رہے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادۂ وضوء کا حکم آپ نے بطریق استحباب فرمایا ہو۔

جو حضرات وجوب موالاۃ کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیتِ وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح رأس کا حکم فرمایا ہے، اس میں موالات کا کہیں ذکر نہیں، نیز امام بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کا ایک اثرِ صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے بازار میں وضوء کی اور صرف غسلِ وجہ، ویدین اور مسح رأس کیا، اور نماز جنازہ پڑھانے کے لئے مسجد میں تشریف لے گئے، وہاں پہنچکر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا، جب کہ وضوء خشک ہو چکی تھی اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی۔ (منہل)

احادیث الباب کا خلاصہ خلاصہ یہ کہ اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، تینوں کا مضمون مشترک ہے کہ ایک شخص وضوء کرنے کے بعد حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے پاؤں کا ایک حصہ ناخن کے برابر خشک رہ گیا تھا، ان تین احادیث میں سے پہلی اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو احسانِ وضوء کا حکم فرمایا، ظاہر ہے کہ ان دو حدیثوں سے تو موالات پر استدلال صحیح نہیں، اور تیسری حدیث میں البتہ آپ نے اعادۂ وضوء کا حکم فرمایا، اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔

(۷) باب اذا شك فی الحدث

نواقضِ وضوء کی ابتداء جاننا چاہئے کہ باب سابق یعنی باب تفریق الوضوء تک احکام و مسائلِ وضوء مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق پورے ہو گئے، اب مصنفؒ کا مقصود نواقض وضوء کو بیان کرنا ہے، جس کی ابتداء اس سے اگلے باب الوضوء من القبلہ سے ہو رہی ہے گویا وہ نواقض وضوء کا پہلا باب ہے، اور یہ باب بطور تمہید اور توطئہ کے ہے اس لئے کہ شک فی الحدث میں دونوں جہتیں ہیں، ناقض ہونے کی بھی اور نہ ہونے کی بھی، گویا یہ ادنیٰ درجے کا ناقض ہے اس لئے مصنفؒ اس باب کو شروع میں لائے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے، اس کتاب کے ابواب بہت مہذب و مرتب اور قابل تعریف ہیں فللّٰہ در المصنف۔

جاننا چاہئے کہ حدث کے لغوی معنی تجدد کیعنی وجود بعد العدم کے ہیں اور شرعاً حدث نام ہے اس حالت کا جو ناقض طہارت ہو، اس کی جمع احداث آتی ہے جیسے سبب کی جمع اسباب۔

مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ مسئلۃ الباب مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پہلے سے بالیقین طہارت حاصل ہے اور اس کے بعد زوالِ طہارت میں تردد اور شک واقع ہو رہا ہے تو یہ کچھ مضر نہیں، الیقین لا یزول بالشک یعنی یقینی بات کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے، امام مالکؒ کی اس میں مختلف روایات ہیں، ایک مثل جمہور کے، دوسری روایت یہ ہے کہ شک فی الحدث مطلقاً ناقض ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ اگر خارجِ صلوۃ شک واقع ہو تب تو ناقض ہے لہذا بغیر اعادۂ وضوء کے نماز نہ شروع کرے، اور اگر داخلِ صلوۃ شک طاری ہو تو پھر ناقض نہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ کا۔

داخلِ صلوۃ اور خارجِ صلوۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث میں فی الصلوۃ کی قید مذکور ہے اور دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر داخلِ صلوۃ شک فی الحدث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطالِ عمل لازم آتا ہے، اور یہ لا تبطلوا اعمالکم کے خلاف ہے اور خارجِ صلوۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی لہذا وہاں شک فی الحدث کو ناقض قرار دیا جائے گا، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مالکیہ کے اس استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ ابطالِ عمل تو اس وقت لازم آئے گا جب شک فی الحدث کی حالت میں صحت صلوۃ کو تسلیم کیا جاتے اور صحتِ صلوۃ اس وقت ہو سکتی ہے جب شک فی الحدث ناقضِ وضوء نہ ہو، سو اگر شک فی الحدث فی الواقع ناقض نہیں تو خارج میں بھی ناقض نہ ہونا چاہئے، اور اگر فی الواقع ناقضِ وضوء ہے تو ابطالِ عمل کہاں۔

۱- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ قولہ عن عمہ یعنی سعید بن المسیب اور عباد بن تمیم دونوں روایت کرتے ہیں عمِ عباد سے جن کا نام عبداللہ بن زید بن عاصم ہے۔

قولہ شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو نماز کی حالت میں کچھ محسوس کرے مثلاً بطریق شک و وہم کے خروجِ ریح وغیرہ، تو آپ نے فرمایا یہ شخص نماز سے نہ ہٹے جب تک اپنے کان سے ریح کی آواز نہ سنے یا ناک سے بدبو نہ محسوس کرے، کان اور ناک سے محسوس ہونا چونکہ ذریعہ ہے حصولِ یقین کا اس لئے آپ نے اس کو ذکر فرمایا، ورنہ مقصود حصولِ یقین ہے خواہ وہ جیسے بھی حاصل ہو۔

حدیث میں فی الصلوۃ کی قید سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا کہ یہ حکم یعنی شک کا ناقض نہ ہونا داخلِ صلوۃ کے ساتھ خاص ہے خارجِ صلوۃ میں اگر شک واقع ہو تب پھر یہ حکم نہیں۔

جاننا چاہئے کہ یہ لفظ عن عمہ، شکی یہاں پر اور اسی طرح مسلم کی روایت میں بصیغۂ مجہول وارد ہے اور الرجل نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، فاعلِ شکایت کون ہے؟ اس روایت سے کچھ معلوم نہیں ہوتا

لیکن بخاری کی روایت[1] سے اشارۃً اور ابن خزیمہ کی روایت سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ فاعل یہی عم عباد ہیں جو سند میں مذکور ہیں، امام نووی فرماتے ہیں فاعل معلوم ہونے کے بعد بھی اس لفظ شکی کو بصیغۂ معروف نہیں پڑھ سکتے، علامہ عینی نے امام نووی کے کلام کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ فاعل معلوم ہونے کی صورت میں اس کو معروف پڑھ سکتے ہیں، اور ضمیر فاعل راجع ہوگی عم عباد کی طرف اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا معلوم ہوگیا، حضرتؒ نے بذل میں یہ ساری بات نقل فرمانے کے بعد سکوت فرمایا ہے لیکن واضح رہے کہ امام نووی کی بات درست ہے عینی کی تردید صحیح نہیں، وجہ اس کی یہ ہے یہ لفظ مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں شُکِی یار کے ساتھ لکھا ہے اور اس صورت میں اس کو مجہول پڑھنا متعین ہے، اس لئے کہ ناقص واوی ہونے کی وجہ سے شُکِی فعل مجہول یار کے ساتھ اور شکا فعل معروف الف کے ساتھ لکھنا ضروری ہے جس طرح دعا، دعا، عفا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے، اور جب فعل مجہول ہوں گے تو یار کے ساتھ لکھے جائیں جیسے دُعِیَ وعُفِیَ اسی طرح یہ لفظ شکی بھی ہے البتہ رَمیٰ فعل معروف بھی یار کے ساتھ لکھا جائے گا اس لئے کہ یہ ناقص یائی ہے۔ خلاصہ یہ کہ فاعل متعین ہونے کے بعد ہی لفظ شکی یہاں پر مجہول ہی پڑھا جائے گا نہ کہ معروف، کذا افادہ العلامۃ السندی فی حاشیۃ النسائی وھکذا اسمعت من شیخی مولانا محمد اسعد اللہ رحمہ اللہ۔

ریح القُبُل ناقض ہے یا نہیں؟

۲۔ حدثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ۔ قولہ فوجد حرکۃً فی دبرہ اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے، وہ یہ کہ ریح القبل ناقض ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ناقض ہے، اور مالکیہ کے یہاں ناقض نہیں، اور حنفیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں امام محمدؒ کہتے ہیں ناقض ہے اور امام کرخی کہتے ہیں ناقض نہیں۔

قولہ حتی یسمع صوتا او یجد ریحا یہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ سماع صوت اور وجدانِ ریح کنایہ ہے حصولِ یقین سے یعنی جب تک ریح خارج ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک محض دبر میں سرسراہٹ اور حرکت ہونے سے وضوء باطل نہ ہوگی، چونکہ سماعِ صوت اور وجدانِ ریح حصولِ یقین کا ذریعہ اور سبب ہیں اس حیثیت سے ان کو ذکر کیا ورنہ لازم آئے گا کہ جو شخص اصم[2] اور اخشم ہو اس کی کبھی خروجِ ریح سے وضوء نہ ٹوٹے۔

---

[1] اس لئے کہ بخاری شریف میں یہ لفظ الف کے ساتھ اس طرح وارد ہے، عن عمہ انہ شکا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل اس کا فعلِ معروف ہونا متعین ہے۔

[2] اصم بہرہ اور اخشم جس کی قوتِ شامہ ضائع ہوگئی ہو۔

(۷۰)

باب الوضوء من القبلة

یہاں سے نواقض وضوء کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس دنیا میں کسی حالت کو دوام اور بقاء نہیں، ہر کمالے را زوالے تقبلہ، یعنی تقبیلۃ المرأۃ سے مراد مس مرأۃ ہے مس مرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ کے یہاں مطلقاً ناقض ہے، اور حنفیہ کے یہاں مطلقاً ناقض نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر مس مرأۃ شہوت کے ساتھ ہو تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہیں۔

مسّ مرأۃ کے ناقضِ وضوء ہونے کا مسئلہ قرآن میں مذکور ہے یا نہیں

دراصل یہ مسئلہ قرآن کریم میں آیتِ تیمم اوجاء احد منکم من الغائط اولمستم النساء میں مذکور ہے، اس میں دو قراتیں ہیں، ایک لمستم النساء باب مجرد سے، دوسرے، لامستم النساء باب مفاعلت سے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لمس اپنے معنیٰ حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضوء ہے، اور احناف کہتے ہیں کہ لمس سے جماع مراد ہے اس لئے کہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے اور علماء نے لکھا ہے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر دوسروں پر راجح ہے، نیز اس آیت میں دوسری قرارت لامستم والی اس سے حنفیہ کے معنی کی تائید ہوتی ہے لہذا اگر لمستم والی قرارت لمس بالید کے معنی کے زیادہ قریب ہے تو لامستم والی قرأت اقرب الی معنی الجماع ہے جیسا کہ ابوبکر جصاص رازیؒ نے تحریر فرمایا ہے۔

نیز حنفیہ نے آیت کو جس معنی پر محمول کیا ہے اس میں زائد افادیت ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حدث اصغر میں تیمم مشروع ہے اسی طرح حدث اکبر میں بھی مشروع ہے بخلاف شافعیہ کی تفسیر کے کہ اس سے تیمم جنب کا حکم معلوم نہیں ہوتا، نیز حنفیہ کی تائید احادیث الباب سے بھی ہو رہی ہے اس لئے کہ ان احادیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضوء نہیں، حنفیہ کے مسلک میں حدیث اور آیت کے درمیان تعارض سے سلامتی ہے، اور شافعیہ کی تفسیر حدیث الباب کے معارض پڑ رہی ہے اسی لئے شافعیہ حضرات حدیث الباب کی تضعیف یا تاویل کے درپے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

حضرات مالکیہ اور حنابلہ نے اس آیت اور احادیث کے تعارض کو دفع کرنے کے لئے ایک دوسری شکل اختیار فرمائی وہ یہ کہ مس مرأۃ اگر شہوت کے ساتھ ہے تب تو ناقض ہے ورنہ نہیں لہذا آیتِ شریفہ میں لمس سے مس بالشہوت مراد ہے اسی لئے اس کو ناقض وضوء قرار دیا ہے اور حدیث میں مس سے مس بلا شہوت مراد ہے اسی لئے وہ ناقض وضوء نہیں ہوا۔ قال ابوداؤد وهو مرسل

حدیث الباب پر مصنفؒ کا نقد

جاننا چاہئے کہ تقبیلِ مرأۃ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی جو حدیث ہے اس کو مصنفؒ نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے، ایک طریق ابراہیم تیمی عن عائشہؓ، دوسرا طریق حبیب بن ثابت عن عروہ، اور ہر دو طریق پر مصنفؒ نے کلام فرما کر حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔

طریقِ اول پر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کو ابراہیم تیمی عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں حالانکہ تیمی کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع صرف اس طریق میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے بعض طرق انقطاع سے سالم ہیں، چنانچہ یہ روایت دارقطنی میں موجود ہے اور اس کی سند میں ابراہیم تیمی اور عائشہؓ کے درمیان واسطہ مذکور ہے عن ابراهيم التيمي عن ابيه عن عائشةؓ یہ طریق انقطاع سے سالم ہے۔

۲- قولہ حدثنا الاعمش عن حبيب بن ثابت عن عروة یہ حدیثِ عائشہ کا دوسرا طریق ہے اس کے بارے میں مصنفؒ فرماتے ہیں، قال ابوداؤد وهكذا رواه زائدة وعبد الحميد عن الاعمش یعنی وکیع نے جس طرح اس حدیث کو اعمش سے نقل کیا اسی طرح زائدہ اور عبدالحمید نے نقل کیا، مطلب یہ ہے کہ وکیع کی روایت میں جس طرح عروہ غیر منسوب، واقع ہوا ہے اسی طرح ان دونوں کی روایت میں بھی واقع ہوا ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے اس حدیث کو اعمش سے ایک اور طریق سے ذکر کیا ہے ثنا عبدالرحمن بن مغراء قال ثنا الاعمش اس میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر نہیں بلکہ عروۃ المزنی ہیں اور آگے چل کر بھی مصنفؒ نے بعض ائمہ حدیث کے کلمات نقل کر کے یہی ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ عروہ عروۃ المزنی ہیں، اور عروۃ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں، لہٰذا پہلے طریق پر تو یہ کلام ہوا کہ وہ مرسل یعنی منقطع ہے، اور اس دوسرے طریق پر یہ کلام ہوا کہ اس میں عروۃ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں، لہٰذا حدیث الباب جو حنفیہ کا مستدل ہے وہ ثابت نہیں۔

قال ابوداؤد قال يحيى بن سعيد القطان لرجل الخ مصنفؒ کہتے ہیں کہ یحیی بن سعید قطان نے ایک شخص سے کہا (اس شخص سے مراد علی بن مدینی شیخ بخاری ہیں) کہ میری طرف سے لوگوں سے کہدو کہ اعمش کی یہ حدیث (حدیث الباب اور وہ دوسری حدیث جو مستحاضہ کے بارے میں ہے جس میں یہ ہے انها تتوضأ لكل صلوة میرے نزدیک یہ دونوں حدیثیں غیر معتبر اور لاشیٔ کے درجہ میں ہیں (یہ دوسری حدیث آگے ابواب الاستحاضہ میں باب من قال تغتسل من طهر الى طهر میں آرہی ہے)

یہ دونوں حدیثیں کیوں غیر معتبر اور لاشئ محض کے درجہ میں ہیں؟ اس کی وجہ مصنفؒ آگے سفیان ثوریؒ سے نقل کرتے ہیں وروی عن الثوری انه قال الخ یعنی سفیان ثوری فرماتے ہیں حبیب بن ابی ثابت جب بھی روایت کرتے ہیں عروۃ المزنی ہی سے روایت کرتے ہیں یعنی عروۃ بن الزبیر سے روایت نہیں کرتے لہٰذا حدیث الباب

میں جو عروہ ہیں وہ عروۃ المزنی ہوئے اور وہ بالاتفاق ضعیف و مجہول ہیں۔

مصنفؒ کی رائے تو یہی ہے کہ حدیث الباب میں عروہ سے عروۃ المزنی مراد ہیں لیکن سفیان ثوری نے جو قاعدۂ کلیہ بیان کیا کہ حبیب بن ابی ثابت عروۃ بن الزبیر سے مطلقاً روایت نہیں کرتے یہ قاعدۂ کلیہ مصنفؒ کو تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں قال ابوداؤد وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ حدیثا صحیحا اس سند سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب کبھی عروۃ بن الزبیر سے بھی روایت کرتے ہیں لہذا بالکلیہ ان سے روایت کی نفی کرنا درست نہیں۔

یہاں پر صاحب معارف السنن سے تسامح ہوا وہ یہ کہ وہ فرماتے ہیں امام ابوداؤدؒ کے نزدیک حدیث الباب کی سند میں عروہ سے عروۃ بن الزبیر مراد ہیں، بذل المجہود میں حضرتؒ کی وہی رائے ہے جو ہم نے بیان کی۔

عروہ سے عروۃ بن الزبیر مراد ہونے کے قرائن

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں اس بات پر نصف درجن سے زائد قرائن تحریر فرمائے ہیں کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہیں عروۃ المزنی نہیں، لہذا مصنفؒ کی بات ہمیں تسلیم نہیں، وہ قرائن یہ ہیں

۱ عبدالرحمن بن مغراء جن کی روایت میں عروۃ المزنی ہونے کی تصریح ہے، وہ ضعیف ہیں ۲ ابن ماجہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں وکیع نے عبدالرحمن بن مغراء کی مخالفت کی ہے اور ان کو عروۃ بن الزبیر قرار دیا ہے، ۳ اس سند میں عروہ سے نقل کرنے والے اصحاب ہیں جو جمع کا صیغہ ہے۔ اور جس راوی سے ایک جماعت نقل کرتی ہو وہ معروف ہوگا نہ کہ مجہول، اور عروۃ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں لہذا یہ عروہ عروۃ المزنی نہیں ہوسکتے، ۴ عروۃ بن الزبیر معروف راوی ہیں اور عروۃ المزنی مجہول ہیں، اور اکثر روایات میں عروہ مطلقاً بغیر نسبت کے وارد ہوا ہے، اور محدثین کے یہاں راوی غیر منسوب کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ معروف پر محمول ہوتا ہے، لہذا یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروۃ المزنی۔ ۵ اس روایت میں ہے فقلت من ھی الا انت یعنی جب حضرت عائشہؓ نے عروہ کے سامنے مجملاً بیان کیا کہ حضور نے اپنی ازواج میں سے کسی زوجہ کی تقبیل کی تو اس پر عروہ بولے وہ کون ہے تم ہی تو ہوگی، اس پر وہ ہنس پڑیں، یہ سوال و جواب قرینہ ہے اس بات پر کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہیں اس لئے کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہؓ کے درمیان بے تکلفی اور کثرتِ سوال و جواب مشہور و معروف ہے نہ کہ حضرت عائشہؓ اور عروۃ المزنی کے درمیان ۶ دارقطنی اور مسند احمد کی بہت سی روایات اس پر دال ہیں کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہیں، ۷ اس سند میں عروہ المزنی سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد اصحاب ہیں جو مجہول ہیں، لہذا یہ سند غیر معتبر ہے، غرضیکہ مصنفؒ نے حدیث الباب کے ہر دو طریق پر جو نقد کیا وہ رفع ہوگیا۔

حدیث الباب کی تائید میں دوسری روایات اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات حدیثیہ بخاری وغیرہ میں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لیٹی ہوئی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوتے اور میرے پاؤں آپ کے سجدہ کی جگہ ہوتے فاذا اراد ان یسجد غمزنی فقبضت رجلی اور ایک روایت میں ہے فاذا اراد ان یوتر مسنی برجلہ یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں جانے کا ارادہ فرماتے تو میرے بدن پاؤں وغیرہ کو چھو دیتے جس سے میں ان کو سمیٹ لیتی، یہاں برعین حالت نماز میں مس مرأۃ پایا جا رہا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تاویل کی ہے کہ ہوسکتا ہے مس بحائل ہو یا یہ آپ کی خصوصیت ہے، یہ سب باتیں ایسی ہی ہیں اپنے مسلک کی حمایت کے لئے۔

امام بیہقیؒ کے زعم میں حدیث کا محمل اور امام بیہقیؒ نے تو ایک عجیب بات فرمائی وہ یہ کہ یہ حدیث دراصل کتاب الصوم کی ہے جو قبلۃ الصائم کے بارے میں تھی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وہو صائم کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت صوم میں تقبیل فرماتے تھے مگر بیان کرنے والے راویوں سے اس میں وہم واقع ہوا اور اس طرح روایت کر دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقبیل کے بعد نماز کے لئے تجدید وضوء نہ فرماتے تھے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں امام بیہقی کا بلا دلیل رواۃ کی تضعیف کرنا اور ان کو وہم کا شکار قرار دینا دیانت کے خلاف ہے، واللہ الموفق۔

قال ابوداؤد وقد روی حمزۃ الزیات الخ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے غالباً اس حدیث صحیح سے مراد وہ حدیث ہے جو ترمذی کی کتاب الدعوات میں اسی سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اللهم عافنی فی جسدی وعافنی فی بصری واجعله الوارث منی لا الٰہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم والحمد للہ رب العالمین۔ لیکن ترمذی کی سند میں عروۃ بن الزبیر ہونے کی تصریح نہیں، ہوسکتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے نزدیک وہ عروۃ بن الزبیر ہی ہوں۔

(۶۹) باب الوضوء من مس الذکر

مذاہب ائمہ مسئلۃ الباب مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً اور امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک اذا کان المس بباطن الکف، اور حنفیہؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض نہیں ہے، مصنفؒ نے یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب سے مس ذکر کا ناقض ہونا اور دوسرے باب سے ناقض نہ ہونا ثابت کیا ہے۔

اس باب میں مصنفؒ نے حدیث بُسرہ بنت صفوان ذکر فرمائی ہے جس سے مس ذکر کا ناقض وضو ہونا معلوم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں تضعیف اور تاویل یا ترجیح۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کا جواب

حدیث ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں عروہ اور بُسرہ کے درمیان یا مروان کا واسطہ ہے یا اس کے شرطی کا، مروان غیر ثقہ ہیں ان کی روایت قابل استدلال نہیں، حضرت گنگوہیؒ کی تقریر الکوکب الدری میں ہے، اما مروان فبنفسہ اظہر من الشمس وأبین من الأمس واما الشرطی فمجہول کما لا یخفی۔

جمہور نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، بعض نے یہ کہا کہ مروان حجت اور قابلِ استدلال ہیں، امام بخاریؒ نے ان کی روایت کو اپنی صحیح میں لیا ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ مروان حجت نہیں لیکن یہ روایت بدون مروان کے بھی ثابت ہے، یعنی عروہ براہِ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن حبان فرماتے ہیں ومعاذ اللہ ان نحتج بمروان لکن لم یقنع عروۃ بقول مروان یعنی عروہ نے مروان کے قول پر قناعت نہیں کی بلکہ انھوں نے براہِ راست بسرہ سے جاکر اس مسئلہ کو دریافت کیا، لہٰذا مروان سند کے درمیان سے نکل گئے۔

ہماری طرف سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایت کو لیا ہے، اور یہ رجالِ بخاری میں سے ہیں، لیکن بخاری کے ان رجال میں سے ہیں جن پر نقد اور طعن کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے مروان کو مقدمہ فتح الباری میں اس فصل میں ذکر کیا جس میں بخاری کے متکلم فیہ رواۃ ذکر کئے گئے ہیں، اسماعیلیؒ فرماتے ہیں کہ محدثین نے امام بخاری پر مروان کی روایات کی تخریج پر نقد کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے ان کی روایات کو متابعات میں لیا ہے نہ کہ اصول میں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاریؒ نے مروان کی ان روایات کو لیا ہے جس کو انھوں نے اپنی امارۃ سے پہلے بیان کیا ہے اور امارۃ کے بعد کی روایات کو نہیں لیا ہے، اور دوسری بات کا جواب وہ ہے جو خود بیہقی کے کلام سے مستنبط ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث بسرہ کی تخریج شیخین نے اس لئے نہیں کی کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس روایت کو عروہ براہِ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں یا بواسطہ مروان اور اس کے شرطی کے، معلوم ہوا کہ مروان کا واسطہ نہ ہونا امر محقق نہیں۔

امام ابو داؤدؒ نے مروان کے واسطہ والی روایت کو لیا ہے اور امام ترمذیؒ نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے اور نسائی میں ایک روایت بلا واسطہ ہے اور ایک بواسطہ مروان اور ایک بواسطہ حرسی (شرطی)۔

حدیث الوضوء من مس الذکر مأوّل ہے

ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اس حدیث کے دو جواب ہیں، اول تضعیف جس کا بیان آچکا، دوسرے ترجیح

یا تاویل، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک دوسرے باب کی حدیث یعنی حدیثِ طلق راجح ہے، اس لئے کہ وہ روایۃ الرجال کے قبیل سے ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کی سند میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہے، علی بن مدینی فرماتے ہیں ھو عندی احسن من حدیث بُسرہ۔
اور اگر تاویل کی جائے تو اس کا دروازہ بھی مفتوح ہے، متعدد تاویلیں ہیں، ۱۔ حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہے، ۲۔ وضوء لغوی پر محمول ہے اور یہ اس لئے تاکہ روایات میں تعارض پیدا نہو، ۳۔ محمول علی ما اذا خرج من الذکر شیٔ لاجل المس ۴۔ مس ذکر سے مراد مس الذکر بفرج المرأۃ ہے جس کو مباشرتِ فاحشہ کہتے ہیں، اور یہ ہمارے یہاں بھی ناقضِ وضوء ہے، ۵۔ مس سے مراد مس عند الاستنجاء ہے، لہٰذا استنجاء ناقض ہوا نہ کہ مس۔
شافعیہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث بھی پیش کی ہے جو دارقطنی میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اذا افضی احدکم بیدہ الی فرجہ فلیتوضأ۔

باب الرخصة فی ذلك

جاننا چاہئے کہ پہلے باب کی حدیث یعنی حدیثِ بُسرہ، اور اس باب کی حدیث یعنی حدیثِ طلق دونوں سنن اربعہ کی روایات ہیں، صحیحین میں سے کسی میں نہیں ہیں، البتہ حدیثِ بسرہ مؤطا مالک، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان دونوں میں ہے، اور حدیثِ طلق سنن اربعہ کے علاوہ صحیح ابن حبان، بیہقی اور طحاوی میں ہے۔

حدیث الباب پر شافعیہ کا نقد اور اس کا جواب

جمہور نے حدیثِ طلق کے دو جواب دیئے ہیں، اول یہ کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں قیس بن طلق ان کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں قد سألنا عن قیس بن طلق فلم نجد من یعرفہ
ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ تو فرما رہے ہیں ہم نے ان کے بارے میں معلومات کیں مگر پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کون ہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ جن حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحسین کی ہے ظاہر بات ہے کہ ان کو قیس بن طلق کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور مَن عَرَفَ حجت ہوتا ہے مَن لم یَعرِف پر۔
دوسرا جواب جمہور نے اس حدیث کا یہ دیا کہ یہ حدیث طلق منسوخ ہے حدیث ابوہریرہ سے جس سے مس ذکر کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے (جس کے الفاظ پہلے باب کے اخیر میں گذر چکے) اس لئے کہ حدیث طلق مقدم ہے حدیث ابوہریرہؓ پر، کیونکہ قدومِ طلق مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال، ہوا تھا جس وقت مسجد نبوی کی تاسیس ہو رہی تھی، اور حضرت ابوہریرہؓ کا اسلام ۷ھ میں ہے امام بغوی صاحب المصابیحؒ نے یہی جواب دیا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ نسخ کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ مسجد نبوی کی بناء حضور کے زمانہ میں صرف ایک ہی مرتبہ ۱ھ میں ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ قدوم طلق صرف ایک ہی مرتبہ ہوا جس وقت مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی، اسکے بعد پھر دوبارہ مدینہ میں آنے کی نوبت نہیں آئی، اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں اس لئے کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور کے زمانہ میں دو مرتبہ ہوئی جیساکہ علامہ نورالدین سمہودی نے وفاء الوفاء میں تصریح کی ہے، پہلی مرتبہ ۱ھ میں اور دوسری مرتبہ فتح خیبر کے بعد ۷ھ میں، نیز دوسری بات بھی ثابت نہیں اس لئے کہ واقدی اور ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ قدوم طلق وفد بنو حنیفہ میں ہوا تھا، اور اس وفد کا قدوم سنۃ الوفود ۹ھ میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ قدوم طلق دوبار ہوا ۱ھ اور ۹ھ تو ہو سکتا ہے سماع طلق دوسری مرتبہ میں ہوا ہو، لہٰذا نسخ کا دعویٰ ثابت نہیں، اس بحث کو امانی الاحبار میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

(۷) باب الوضوء من لحوم الابل

مذاہب ائمہ مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقض وضوء نہیں، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحق بن راہویہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے امام بیہقیؒ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ انھوں نے یہ لکھی ہے کہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے ان صح حدیث الوضوء من لحوم الابل قلت بہ، یعنی اگر وضوء من لحوم الابل کی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر میں اس کا قائل ہوں اس پر امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو حدیثیں صحیح اور ثابت ہیں، ایک حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں ہے، دوسری حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث جو مسلم میں ہے، ابن العربیؒ اور امام نوویؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ کہتے ہیں ھذا المذھب اقوی وان کان الجمہور علی خلافہ، لیکن خلفاء اربعہ اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال توضئوا منہا۔

جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب یہ حدیث حنابلہ وغیرہ کی دلیل ہے، اور مصنفؒ بھی حنبلی ہیں، ان کا میلان بھی اسی طرف ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جو وضوء من لحوم الابل کے قائل نہیں انھوں نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں۔

اول یہ کہ ان احادیث میں وضوء سے وضوء شرعی نہیں بلکہ وضوء لغوی مراد ہے اس لئے کہ لحوم ابل میں دسومت زائد ہوتی ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے لأن أتوضأ من الكلمة المنتنة احب الی من ان اتوضأ

من اللقمة الطيبة اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے آثارِ صحابہ ہیں جن کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان احادیث کو وضوء شرعی پر محمول کیا جائے تو پھر یہ منسوخ ہیں اس حدیث جابر سے جس کی تخریج اصحاب السنن نے کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کان آخر الامرین عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار۔

امام نووی وغیرہ نے قولِ نسخ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس حدیث کو آپ ناسخ مان رہے ہیں یعنی ترک الوضوء مما مست النار وہ عام ہے اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث خاص ہے، عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا، بلکہ خاص عام پر راجح اور مقدم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم وضوء من لحوم الابل کو منسوخ اس حیثیت سے نہیں مان رہے کہ وہ خاص ہے اور دوسری حدیث عام ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خاص اس عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جب عام منسوخ ہو گیا تو وہ بجمیع افرادہ منسوخ ہوگا۔
لیکن یہاں پر ابن قیمؒ نے ایک بات کہی جو بڑی قوی ہے وہ یہ کہ آپ ترک الوضوء مما مست النار والی حدیث کو ناسخ اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث کو منسوخ مان رہے ہیں، حالانکہ وضوء من لحوم الابل کا مسئلہ مامست النار سے متعلق ہی نہیں اسلئے کہ امام احمدؒ جو وضوء من لحوم الابل کے قائل ہیں، وہ اس سے ہر حال میں وضوء کے قائل ہیں خواہ لحم ابل کا آگ نے مس کیا ہو یا نہیں، لحم ابل نضیج اور غیر نضیج میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ کتب حنابلہ جیسے نیل المآرب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے۔
حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا جواب دیا ہے اِن عَمَّمتم فعَمَّمنا، یعنی اگر آپ اس مسئلہ میں تعمیم کرتے ہیں کہ لحم ابل سے وضوء ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ کچا ہو یا پکا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح اس حدیث میں کچے اور پکے کی قید نہیں اسی طرح اس میں کھانے کی بھی قید نہیں لہذا آپ کو لحم ابل کے مس سے بھی وضوء کا قائل ہونا چاہئے فما هو جوابكم فهو جوابنا، احقر کہتا ہے کہ یہ بس ایسا ہی الزامی جواب ہے اس سے تشفی نہیں ہوتی۔

قولہ لا تصلوا فی مبارك الابل مبارک جمع ہے مبرک کی بروزن جعفر یعنی اونٹوں کا باڑہ ان کے بندھنے کی جگہ، اس پر تو اتفاق ہے کہ مبارک ابل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن آگے پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحیح بھی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں نماز صحیح ہے اور ظاہریہ و حنابلہ کے یہاں مبارکِ ابل میں نماز صحیح نہیں اور امام مالکؒ سے دو روایتیں ہیں ۱ الاعادۃ فی الوقت ۲ الاعادۃ مطلقاً، نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل طاہر ہی کیوں نہ ہو۔
قولہ فانها من الشياطين یہ ضمیر یا تو مبارک کی طرف راجع ہے اس صورت میں مضاف مقدر ہوگا، ای فانها

مادی الشیاطین، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر راجع ہے ابل کی طرف، اس صورت میں لازم آئے گا کہ ابل شیاطین کی نسل سے ہو بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے لتولدہا من مائہا اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مقصود نفور اور شرارت میں تشبیہ ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان دو ہیں ایک تو وہی جو جنات کی نسل سے ہے اور معروف ہے دوسرے ہر سرکش اور شریر پر بھی شیطان کا اطلاق ہوتا ہے کل عادٍ متمردٍ فھو شیطان (کما فی القاموس)

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مبارک ابل میں نماز پڑھنے کی علت نہی کیا ہے؟ بعض نے کہا کہ ارباب ابل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اونٹوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجاء کرتے ہیں، وقیل لا ینظفہا اھلہا یعنی مبارک ابل کو اونٹ والے صاف ستھرا نہیں رکھتے، وقیل لنفار الابل وشرادھا یعنی اونٹ بڑا شریر ہوتا ہے اچھلتا اور بدکتا رہتا ہے اس سے مصلی کو ضرر جسمانی پہنچنے کا اندیشہ ہے، وقیل لاجل ثقل رائحتہا الکریہۃ یعنی رائحہ کریہہ کی وجہ سے ممانعت ہے اور کتاب الأم میں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ کراہت کی وجہ قربِ شیطان ہے کیونکہ حدیث میں ابل کو من جنس الشیاطین کہا گیا ہے۔

قولہ وسُئِل عن الصلوٰۃ فی مرابض الغنم الخ مرابض جمع ہے مربض کی بروزن مجلس، مرابض غنم میں بالاتفاق نماز بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ فانہا برکۃ بعض نے کہا کہ غنم کو برکت ابل کے مقابل میں کہا گیا ہے یعنی ابل ایک موذی جانور ہے بخلاف غنم کے کہ اس سے اذیت نہیں پہنچتی، اور بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے اس لئے کہ ایک روایت میں ہے الغنم برکۃ اور ایک روایت میں ہے ام ہانیؓ فرماتی ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتخذی غنما فان فیہا برکۃ نیز ایک روایت میں ہے الغنم من دواب الجنۃ۔

بول ماکول اللحم کے طہارت کی بحث

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ علماء کی ایک جماعت نے صلوٰۃ فی مرابض الغنم کی حدیث سے ابوال وابعارِ غنم کی طہارت پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ مرابض غنم ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتے اور اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی، پھر ان حضرات نے ابوالِ ابل کو بھی اسی پر قیاس کیا بلکہ تمام ہی ماکول اللحم جانوروں کو غنم پر قیاس کرکے ان کے ابوال و ابعار کو طاہر قرار دیدیا، رہی یہ بات کہ مبارک ابل میں تو نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے سو اس کی وجہ وہاں نجاست کا ہونا نہیں بلکہ دوسرے اسباب ہیں اونٹ کی شرارت وغیرہ جو پہلے بیان کئے جا چکے، یہ قائلین طہارت امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعی اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ، امام احمد اور شافعیہ میں سے ابن المنذر، ابن حبان اور ابو سعید اصطخری اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہم اللہ ہیں۔

اور حنفیہ و اکثر شافعیہ اور جمہور علماء نجاست کے قائل ہیں، جمہور کی دلیل حدیث استنزھوا من البول ہے،

رواه الدارقطني والحاکم وصححه، نیز حدیث المرور علی القبرین جو کہ متفق علیہ ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا اما ھذا فکان لا یستنزہ من البول۔

جاننا چاہیئے کہ حدیث الباب آگے کتاب الصلاۃ میں باب النھی عن الصلاۃ فی مبارک الابل کے ذیل میں آرہی ہے یہاں پر حدیث کا جزء اول یعنی وضوء من لحوم الابل مقصود ہے اور کتاب الصلاۃ میں حدیث کا جزء ثانی مقصود ہے۔

باب الوضوء من مس اللحم النیّ وغسله

جاننا چاہیئے کہ غسلہ کے عطف میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ اس کا عطف الوضوء پر ہو اور الوضوء میں الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب وضوء الرجل من مس اللحم النیّ وباب غسل الرجل ای یدہ من مس اللحم النیّ، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ کچے گوشت کو چھونے سے وضوء شرعی واجب ہے یا صرف غسل ید جس کو وضوء لغوی بھی کہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غسلہ کا عطف اللحم پر مانا جائے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب الوضوء من مس اللحم النیّ وباب الوضوء من غسل اللحم، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ کچے گوشت کو چھونے اور اسکے دھونے سے وضوء کے بیان میں، یعنی اگر کوئی شخص گوشت کو دھوئے تو کیا اس سے وضوء ہے؟ عطف کے سلسلے میں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں احتمال اول ہی لکھا ہے، احتمال ثانی استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا تھا۔

ترجمۃ الباب کی غرض یہاں پر سوال یہ ہے کہ کچے گوشت کے چھونے سے جمہور علماء اور ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی وضوء شرعی یا وضوء لغوی واجب نہیں، پھر مصنفؒ نے ترجمۃ الباب کیوں قائم کیا؟ جواب یہ ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیبؒ سے اسکے بارے میں وضوء منقول ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن سعید بن المسیب انہ قال من مسہ یتوضأ، اور حسن بصریؒ وعطاءؒ سے منقول ہے انہ یغسل یدہ تو مصنفؒ نے ان روایات پر رد کرنے کے لیئے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ قال ھلال لا اعلمہ، اس سند میں ہلال کے استاذ عطاء اور عطاء کے استاذ ابوسعید خدری ہیں لیکن ہلال یوں کہتے ہیں کہ مجھے اس میں تردد ہے کہ عطاء اس حدیث کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں یا کسی اور صحابی سے باقی ظن غالب یہی ہے کہ وہ اس کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں، ہلال کا یہ کلام نقل کرنے میں مصنفؒ کے اساتذہ کے الفاظ ذرا مختلف ہیں چنانچہ ایک استاذ (ابن العلاء) نے تو اسطرح نقل کیا لا اعلم الا عن ابی سعید اور مصنف کے دوسرے دو استاذ (ایوب وعمرو) نے اسطرح نقل کیا اراہ عن ابی سعید صرف لفظوں کا فرق ہے حاصل سب کا یہی ہے کہ ہلال اس میں تردد ظاہر کر رہے ہیں کہ عطاء کے استاذ اس میں ابوسعید ہیں یا کوئی اور صحابی ظن غالب یہی ہے کہ ابوسعید خدری ہیں کذا یستفاد من المنھل والظاہر عندی ان التردد لیس فی تعیین الصحابی بل فی ذکر الصحابی اذ الحدیث رواہ بعضھم (کما سیأتی) مرسلا بدون ذکر الصحابی۔

مضمون حدیث قولہ عن ابی سعید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر بغلام الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضورؐ نماز کے لئے مسجد تشریف لے جارہے تھے، راستہ میں ایک لڑکے پر گذر ہوا جو بکری ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اتار رہا تھا (اس غلام سے مراد معاذ بن جبل ہیں جیساکہ طبرانی کی روایت میں ہے) مگر چونکہ وہ لڑکا ناتجربہ کار تھا، کھال اتارنا اچھی طرح نہیں جانتا تھا، یہ دیکھکر

آپ نے اس سے ارشاد فرمایا تَنَحَّ حتی اُرِیَکَ کہ پرے ہٹ میں تجھ کو کھال اتار کر دکھاتا ہوں کہ بکری کی کھال کیسے اتاری جاتی ہے چنانچہ آپ نے بڑی پھرتی و چستی کے ساتھ مردانہ وار ایکدم کھال اور گوشت کے بیچ میں زور سے اپنا ہاتھ داخل کیا یہاں تک کہ آپ کا دستِ مبارک کھال کے اندر غائب ہوگیا اور ذرا سی دیر میں کھال کو گوشت سے جدا کر کے آگے تشریف لے گئے اور مسجد میں جاکر لوگوں کو نماز پڑھائی نماز سے پہلے نہ وضوء فرمائی نہ ہاتھ دھویا۔

ترجمۃ الباب ثابت ہوگیا کہ کچے گوشت کو چھونے کے بعد نہ وضوء شرعی کی ضرورت ہے نہ غسلِ ید کی، سبحان اللہ! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا شانِ عالی ہے، مزاجِ مبارک میں کس قدر سادگی ہمت و جوانمردی، نیز ہر وقت کے ضروری کاموں سے واقفیت اور اس میں سمجھ بوجھ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہٖ وصحبہٖ وسلم۔

(۷۴) بَابٌ فِي تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الْمَيْتَةِ

جس طرح لحم مذبوح کے چھونے سے وضوء وغیرہ واجب نہیں ہوتی اسی طرح مسِّ میتہ سے وضوء واجب نہیں ہوتی، مسئلۃ الباب میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

قولہ عن جعفر عن ابیہ، یہ جعفر وہی ہیں جو جعفر صادق کے ساتھ مشہور ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے جن کا لقب باقر ہے، اور وہ بیٹے ہیں علی بن حسین کے جن کا لقب امام زین العابدین ہے جو حضرت حسین بن علیؓ کے بیٹے ہیں۔

قولہ مرّ بالسوق داخلاً من بعض العالیۃ، عالیہ عوالی کا مفرد ہے عوالی مدینہ مدینہ میں وہ محلے اور بستیاں ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب میں واقع ہیں۔

مضمونِ حدیث مضمونِ حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عوالیٔ مدینہ تشریف لے جارہے تھے، آپ کا گذر وہاں کے ایک بازار میں کو ہوا صحابۂ کرام آپ کے دائیں بائیں ساتھ جارہے تھے کہ آپ کا گذر بکری کے ایک مردار بچہ پر ہوا جس کے کان چھوٹے چھوٹے تھے اور وہ بچہ ایک کوڑی پر پڑا ہوا تھا آپ چلتے چلتے ٹھہر گئے صحابۂ کرام بھی ٹھہرے، آپ نے اس بکری کے بچہ کا کان پکڑ کر فرمایا ایکم یحب ان ھذا لہ بدرھم یہ الفاظ یہاں پر نہیں ہیں مسلم کی روایت میں ہیں یعنی آپ نے صحابۂ کرام سے فرمایا کوئی تم میں سے اس کو ایک درہم میں لے گا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ اس کو تو کوئی مفت بھی نہ لے گا چہ جائیکہ قیمت دے کر تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا فواللہ للدنیا اھون علی اللہ من ھذا علیکم یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کے نزدیک ساری دنیا اس سے بھی زیادہ ذلیل ہے جتنا یہ بکری کا بچہ تمہارے نزدیک ذلیل ہے۔

قولہ بجدیٍ اسکّ میّتٍ، جَدیٌ کے معنی ہیں بکری کا بچہ اَسَکّ کا اطلاق فاقد الاذنین، مقطوع الاذنین اور

اور ملتصق الاذنین (جس کے کان سرسے بالکل ملے ہوئے ہوں) ان تینوں پر آتا ہے لیکن یہاں پر صغیر الاذنین مراد ہے کما قال النووی اس لئے کہ سیاق کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے کان تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایک کان کو پکڑا تھا۔

جاننا چاہئے کہ یہ حدیث دراصل کتاب الزہد کی ہے، چنانچہ امام مسلمؒ اور ترمذیؒ نے اس کو مفصلاً کتاب الزہد میں ذکر کیا ہے، امام ابوداؤد کو چونکہ اس سے طہارت کا ایک فقہی مسئلہ مستنبط کرنا تھا اس لئے انھوں نے اس کو یہاں کتاب الطہارت میں ذکر کیا فللّٰہ در المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم باب فی ترک الوضوء مما مسّت النار

اس باب کے شروع میں تسمیہ ابوداؤد کے اکثر نسخوں میں ہے، مگر کسی شارح نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ یہ بسم اللہ کیوں لکھی ہے؟ احقر کی سمجھ میں یہ آیا کہ خطیب بغدادیؒ نے سنن ابوداؤد کا تجزیہ کر کے اس کو بتیس اجزاء بنائے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کا تجزیہ مشہور ہے اس کے تیس پارے ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا اہتمام فرمایا ہے کہ ہر پارے کے شروع میں ہر جزء کی تعیین کی ہے، چنانچہ یہاں پر بھی بذل کے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے آخر الجزء الاول۔
تو چونکہ یہاں سے دوسرا پارہ شروع ہو رہا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ بعض ناسخین نے اس مناسبت سے یہاں بسم اللہ لکھ دی ہو اور اگر اس کو مصنفؒ کی طرف سے مانا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنفؒ کو اس کتاب کی تصنیف کے وقت یہاں پہنچکر فترۃ واقع ہوئی ہو پھر جب یہاں سے تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو بسم اللہ لکھی۔
بخاری شریف میں بھی کہیں کہیں اسی طرح بیچ میں بسم اللہ آجاتی ہے، اس کی بھی شراح بخاری مختلف توجیہات کیا کرتے ہیں۔

مسئلۂ انباب میں اختلاف ائمہ مسئلہ مترجم بہا میں صدر اول میں اختلاف رہ چکا ہے بعض صحابہ وتابعین جیسے حضرت ابوہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عبد اللہ بن عمرؓ اور عمر بن عبد العزیزؒ ابن شہاب زہریؒ، حسن بصریؒ وغیرہ مامست النار سے وجوب وضوء کے قائل تھے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا اور اب علماء کا ترک وضوء پر اجماع ہو گیا ہے۔

وضوء مما مسّت النار میں مصنفؒ کا مسلک بندہ کی رائے جو بہت غور وخوض کے بعد قائم ہوئی ہے، یہ ہے کہ امام ابوداؤد علیہ الرحمہ اس مسئلہ میں جمہور سے متفق نہیں، وہ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں اس لئے کہ انھوں نے اس باب کے بعد ایک دوسرا باب

اور قائم کیا ہے باب التشدید فی ذالک باب اول سے تو مصنفؒ نے وضوء مما مست النار کا منسوخ ہونا ثابت کیا جیسا کہ اس باب کی احادیث سے بھی معلوم ہورہا ہے اور ترجمۂ ثانیہ سے دوبارہ وجوبِ وضوء کو ثابت کر رہے ہیں گویا نسخ سابق کا نسخ ہو گیا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس مسئلہ میں دو مرتبہ نسخ ہوا ہے۔

وہ احکام جن میں تعددِ نسخ ہوا

چنانچہ علماء نے بعض ایسے احکام شمار کرائے ہیں جن میں تعددِ نسخ ہوا ہے اور منجملہ ان کے وضوء مما مست النار بھی ہے، چنانچہ قاضی ابو بکر بن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں کہ قبلہ، نکاحِ متعہ اور لحوم حمر اہلیہ ان تینوں میں دو مرتبہ نسخ واقع ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں ولا احفظ رابعًا ان تین کے علاوہ چوتھی چیز میرے ذہن میں نہیں ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابو العباس العرنی فرماتے ہیں کہ چوتھا حکم وضوء مما مست النار ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان چاروں کو ایک جگہ نظم کر دیا ہے ؎

وَاَربعٌ تكرّر النسخ لها   جاءت بها النصوصُ والآثارُ

بقبلةٍ ومتعةٍ وحُمُرٍ   كذا الوضوءُ لما تمسُّ النارُ

۲ - حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ — قولہ ضِفْتُ النبیَّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں کہ ایک رات میں حضور کا مہمان ہوا، یہ روایت شمائلِ ترمذی میں بھی ہے، اور اس کے لفظ ہیں ضفت مع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور کے مہمان نہیں تھے بلکہ حضور کے ساتھ کسی اور کے یہاں مہمان تھے، حضرت شیخ نور اللّٰہ مرقدہ فرماتے تھے کہ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ دراصل حضرت مغیرہ بن شعبہؓ مہمان تو حضورؐ ہی کے تھے لیکن اس دن حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم مع اپنے مہمانوں کے دوسری جگہ مدعو تھے، لہٰذا دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

دو حدیثوں میں رفعِ تعارض

قولہ واخذ الشفرۃ اس سے معلوم ہوا کہ گوشت کو چاقو سے کاٹنا جائز ہے، اور ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں ایک حدیث ہے لا تقطعوا اللحم بالسکین دونوں میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ کتاب الاطعمہ والی حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تب یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ گوشت کو چھری سے کاٹ کر پھر اسی سے کھایا بھی جائے، اور اگر چھری سے کاٹ کر پھر ہاتھ سے اس کو منہ میں رکھے تو جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا مدار حاجت اور ضرورت پر ہے، منع اس صورت میں ہے جب بلا ضرورت محض تکلفًا استعمال کی جائے۔

قولہ وقال مالہ تربت یداہ وقام یصلی تَرِبَتْ یَدَاہُ یہ جملہ تنبیہ کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے اصلی معنی فقر و ذلت کی بددعاء کے ہیں، لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں ہیں۔

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور کا مہمان تھا، آپ بھنا ہوا گوشت اپنے دستِ مبارک سے مجھ کو چھری سے کاٹ کاٹ کر عنایت فرما رہے تھے، اسی اثناء میں حضرت بلالؓ آگئے اور انھوں نے نماز کی اطلاع کی، ان کی اطلاع پر حضور نماز کے لئے فوراً اٹھ گئے لیکن تنبیہاً آپ نے ارشاد فرمایا تربت یداہٗ اس لئے کہ ان کیلئے اولی یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مہمان نوازی میں مشغول تھے تو کچھ دیر توقف کرتے۔

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں تو ہے اذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء یعنی جب نماز اور کھانا دونوں حاضر ہوں تو کھانے کو مقدم کرنا چاہئے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تقدیم طعام کا حکم غیر امام کے لئے ہے، امام راتب کے لئے نہیں ہے اور ابن رسلانؒ نے لکھا ہے کہ تقدیم طعام والی حدیث حالت صوم یا حالت جوع پر محمول ہے، اس تقدیم طعام والی حدیث پر کلام ہمارے یہاں ابواب الاستنجاء میں باب الرجل یصلی وھو حاقن کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

قولہ وکان شاربی وَفٰی فقصّہ لی علی سواکٍ الخ حضرت مغیرہؓ کہتے ہیں کہ اتفاق سے اس روز میری لبیں بڑھی ہوئی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لب کے نیچے مسواک رکھ کر اوپر سے بالوں کو تراش دیا، یا یہ فرمایا کہ (نماز کے بعد آکر) کاٹ دیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ میزبان کو مہمان کی مصالح اور اس کے احوال کا تفقد کرنا چاہئے، گویا ہر طرح سے اس کی خدمت کرے، سبحان اللہ! کیا اخلاقِ نبوی ہیں، اور ہمارے مذہبِ اسلام کی تعلیمات کس قدر عمدہ ہیں۔

حدثنا موسیٰ بن سھل الخ قولہ عن جابرؓ کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار حضرت جابرؓ کی یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ترک الوضوء مما مست النار ہے چنانچہ جمہور علماء نے اس حدیث سے وضوء مما مست النار کے نسخ پر استدلال کیا ہے، امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابوداؤد وھذا اختصار من الحدیث الاول یہ قال ابوداؤد، ذرا مہتم بالشان ہے محتاج توضیح ہے امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کوئی مستقل حدیث نہیں بلکہ حدیث سابق کا اختصار ہے، حدیثِ سابق کے راوی بھی حضرت جابرؓ ہی ہیں، اس کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں ایک روز میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خبز ولحم پیش کیا آپ نے اس کو تھوڑا نوش فرمایا اور اس کے بعد وضوء فرما کر ظہر کی نماز ادا فرمائی، نماز چونکہ درمیان میں پڑھی تھی اس لئے نماز سے فارغ ہو کر آپ نے باقی کھانا منگایا اور اس کو نوش فرمایا، اس کے بعد جب دوسری نماز پڑھی تو اس کے لئے آپ نے وضوء نہیں فرمائی، امام ابوداؤدؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب اصل حدیث یہ ہے

جس کا مضمون ہم نے ابھی بیان کیا تو اسی کا اعتبار ہوگا، اب اگر اصل حدیث سے وضوء ممامست النار کے نسخ پر استدلال صحیح ہے تو اس حدیث کان آخر الامرین الخ سے بھی صحیح ہے، اور اگر اس سے نسخ پر استدلال یحیح نہیں تو اس حدیث سے بھی یحیح نہیں۔

لہٰذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حدیث طویل سے نسخ پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ سابق سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ آپ نے تناولِ لحم کے بعد ظہر کی نماز کے لئے جو وضوء فرمائی اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ وضوء مامست النار کے اکل کی وجہ سے تھی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ وضوء کرنا اس لئے تھا کہ پہلے سے آپ کو وضوء نہ تھی، اور وضوء ممامست النار کا اس وقت تک حکم ہی نہیں ہوا تھا وہ اس قصہ کے بعد ہوا لہٰذا اس احتمال ثانی کی صورت میں نسخ پر استدلال یحیح نہیں واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں! اگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کان آخر الامرین الخ مستقل حدیث ہوتی تب بیشک اس سے نسخ پر استدلال صحیح تھا، یہ امام ابوداؤدؒ کے کلام کی تشریح ہے، امام بیہقیؒ نے بھی مصنف کے کلام کا یہی مطلب سمجھا اور یہی غرض بیان کی ہے۔

دوسرے لفظوں میں اس کی مزید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ان دونوں حدیثوں کا مدار محمد بن المنکدر پر ہے، ان کے دو شاگرد ہیں، ابن جریج اور شعیب بن ابی حمزہ، ابن جریج نے تو محمد بن المنکدر سے اصل حدیث بلا کسی اختصار اور تغیر کے نقل کی اور شعیب بن ابی حمزہ نے اپنے نزدیک اس حدیث کا ایک مفہوم متعین کر کے اس کو مختصراً روایت کیا، اور مفہوم سمجھنے میں ان سے غلطی ہوئی اور کہدیا کہ کانَ آخرَ الأمرینِ مِن رسولِ اللہ ترکُ الوضوءِ مما مسّتِ النار

لیکن امام ابوداؤدؒ کی یہ بات کہ ثانی حدیث، حدیثِ اول ہی کا اختصار ہے، ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختصار ماننے میں راوی کی طرف وہم کی نسبت لازم آتی ہے، کیونکہ حدیث اول سے نسخ پر استدلال واقعی صحیح نہیں ہے جیساکہ آپ بھی فرما رہے ہیں، الحاصل حدیث جابر مستقل حدیث ہے اور نسخ کے بارے میں صریح ہے کما قال الجمہور[1]

مضمونِ حدیث حدثنا احمد بن عمرو الخ۔ قولہ لقد رأیتنی سابع سبعۃ عبید بن ثمامۃ المرادی کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں مصر میں عبد اللہ بن الحارث صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے میں نے ان سے مصر کی ایک مسجد میں سنا وہ فرما رہے تھے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ایک صحابی کے گھر میں ہم سات یا چھ آدمی تھے، ان میں سے ایک میں تھا، اس طرف کو حضرت بلالؓ گذرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع کی، بس ہم وہاں سے چلدیئے راستہ میں ہمارا گذر ایسے شخص پر ہوا جن کے یہاں ہانڈی

---

[1] لیکن مصنفؒ امام فن ہیں وہ اپنی رائے میں متفرد بھی ہو سکتے ہیں دوسروں کی رائے کے وہ پابند نہیں ہیں بلکہ مصنفؒ کی بات قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے، رواۃ اس طرح کے تصرف کر دیا کرتے ہیں۔

آگ پر رکھی ہوئی پک رہی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے دریافت کیا کہ تمہاری ہانڈی اچھی طرح پک گئی؟ ان صحابی نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہانڈی میں سے ایک بوٹی نکالی اور اس کو منہ میں رکھ کر چباتے ہوئے مسجد چلے گئے، مسجد پہنچکر نماز کی نیت باندھ لی۔

قولہ وانا انظر الیہ۔ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ واقعہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور چشم دید واقعہ نقل کر رہا ہوں، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ گذشتہ واقعہ اس وقت میری نظروں میں پھر گیا، اور اس واقعہ کے بیان کے وقت نقشہ بالکل میرے سامنے آگیا، یہ دراصل تعلق ومحبت کی بات ہوتی ہے، اور صحابہ کرام کی محبت کا تو کہنا ہی کیا۔

اس حدیث سے بھی ترک الوضوء مما مست النار ثابت ہو رہا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

(۷) باب التشدید فی ذلك

گذشتہ باب جس کا ترجمہ ترک الوضوء مما مست النار ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے مامست النار سے وضوء واجب ہوتی تھی بعد میں متروک ہو گئی یعنی اس کا نسخ ہو گیا، اور اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوبارہ تشدد ہوا اور پھر مامست النار سے وضوء واجب ہو گئی گویا نسخ اول کا نسخ ہو گیا، جیسا کہ میں پہلے باب کے شروع میں بہت اچھی طرح اس کی وضاحت کر چکا ہوں اس باب کی بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصنف علام رحمۃ اللہ تعالیٰ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں جیسا کہ وضوء من لحوم الابل کے بھی قائل ہیں جو پہلے سے پہلے باب میں گذر چکا۔

۲- حدثنا مسلم بن ابراھیم الخ۔ قولہ ان ابا سفیان بن سعید بن المغیرۃ حدثہ انہ دخل علی ام حبیبۃ یعنی ابو سفیان بن سعید ام المومنین ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ کے پاس تشریف لے گئے، یہ رشتہ میں ان کی خالہ ہوتی ہیں۔

قال ابوداؤد فی حدیث الزھری یا ابن اخی، اس سے مصنفؒ رواۃ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اس حدیث کو ابو سلمہ سے روایت کرنے والے دو ہیں یحییٰ بن ابی کثیر اور زہری، یحیی بن ابی کثیر کی روایت میں تھا کہ حضرت ام حبیبہؓ نے ابو سفیان بن سعید کو یا ابن اختی کہہ کر خطاب کیا اور زہری کی روایت میں ہے کہ بجائے اس کے یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا، یا ابن اختی کہنا تو واقعہ کے مطابق ہے اس لئے کہ یہ دونوں خالہ بھانجے ہیں اور یا ابن اخی کہنا مجازاً ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ طحاوی اور نسائی کی روایت سے معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے یعنی اس میں زہری کی روایت میں یا ابن اختی ہے اور یحیی کی روایت میں یا ابن اخی ہے صاحب منہل نے طحاوی کی روایت کے

پیش نظر یہ رائے قائم کی ہے کہ ابوداؤدؒ کی روایت میں وہم ہے صحیح وہ ہے جو نسائی اور طحاوی کی روایت میں ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ طحاوی کی شرح امانی الاحبار میں مولانا محمد یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے اور ہر دو سے دونوں طرح مروی ہے۔

(۷۶) بَابُ الوضوءِ من اللَّبَنِ

ترجمۃ الباب میں اگر وضوء سے مراد وضوء لغوی ہے تب تو مصنفؒ کی غرض اس کا استحباب ثابت کرنا ہے، اور اگر وضوء سے وضوء شرعی مراد ہو تو اس کی نفی مقصود ہے، اس لئے کہ حدیث الباب میں یہ ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اور اس کے بعد مضمضہ کیا۔

جاننا چاہئے کہ شربِ لبن کے بعد نماز سے پہلے وضوء لغوی یعنی مضمضہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے البتہ امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ لبنِ ابل سے وضوءِ شرعی واجب ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے توضؤا من البان الابل

مسئلۃ الباب میں اختلاف حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ لبن سے وضوء شرعی واجب نہیں لیکن امام ترمذیؒ کے کلام سے اس میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت شیخؒ نے حاشیۂ کوکب میں لکھا ہے وہ یہ کہ اس کے اندر تین مذہب ہو سکتے ہیں، ایک ائمہ اربعہ کا جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مسلک بعض صحابہ کا جیسے حضرت ابوہریرہؓ، ابوسعید خدریؓ یہ حضرات اس سے وجوبِ وضوء کے قائل تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان دونوں سے روایت ہے لا وضوء إلا من اللَّبَن اور تیسرا مسلک اس میں ابوسلمہ بن عبدالرحمن کا ہے وہ استحباب کے بھی قائل نہیں تھے چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے کہ جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا أمن شراب سائغ للشاربین؟ کیا ایسی خوشگوار شراب سے وضوء کیجاتی ہے؟

(۷۷) بَابُ الرخصۃ فی ذلک

اس باب سے مقصود ترک المضمضہ من اللبن ثابت کرنا ہے یعنی دودھ پینے کے بعد کلی کرنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اس

کے بعد نہ مضمضہ فرمایا نہ وضوء، اور نماز پڑھی۔

ابن رسلانؒ فرماتے ہیں واغرب ابن شاھین یعنی ابن شاہین نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ حضرت انسؓ کی یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے لئے جو گذشتہ باب میں گذری ناسخ ہے، عجیب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی وجوب کا قائل ہو، جب دونوں باتیں بالاتفاق جائز ہیں تو نسخ کیسا۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ قال زید دلنی شعبۃ علی ھذا الشیخ اس حدیث کی سند میں زید بن الحباب کے استاذ مطیع بن راشد ہیں، زید بن الحباب کہتے ہیں کہ سماع حدیث کے لئے مطیع بن راشد کی نشاندہی اور ان کی طرف رہنمائی مجھے شعبہ نے کی تھی غالباً زید کا مقصود اس سے اپنے شیخ کی توثیق ہے، اور یہ دو طرح سے ہو رہی ہے ایک یہ کہ ان کو شیخ سے تعبیر کر رہے ہیں اور شیخ الفاظ توثیق میں سے ہے گو ادنی درجہ ہی کی سہی، دوسرے یہ کہ شعبہ جیسے بڑے محدث نے جب ان کی طرف رہنمائی کی ہے تو یقیناً وہ ثقہ راوی ہوں گے۔

باب الوضوء من الدم (۷۰)

مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ ہے وہ اختلافی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضوء ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے (اس میں دم کی تخصیص نہیں بلکہ مطلق نجاست) شافعیہ کے نزدیک جو دم خارج من السبیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں، امام مالکؒ فرماتے ہیں سبیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب پائخانہ اس کو لگا ہوا نہ ہو تو ناقض نہیں ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ دوسری نجاست مخلوط ہو تو امر آخر ہے، امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں باب قائم کیا ہے "باب مَنْ لَمْ یَرَ الْوُضُوْءَ اِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَیْنِ"، جاننا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ بدن کے کسی بھی حصے سے نجاست کا خارج ہونا ناقض وضوء ہے اور شافعیہ و مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سبیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض ہے جو مخرج معتاد یعنی سبیلین سے ہو اور امام مالک مخرج معتاد کے ساتھ ایک اور بھی قید لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ خروج بھی معتاد ہو لہذا اگر کسی عارض یا بیماری کی وجہ سے سبیلین سے نجاست خارج ہوگی تو وہ ناقض طہارت نہ ہوگی مثلاً کسی شخص کے سبیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کنکری یا کیڑا وغیرہ خارج ہو تو ان کے یہاں ناقض وضوء نہیں اسلئے

کہ ان کا خروج معتاد نہیں یعنی عادت کے مطابق نہیں بلکہ خلافِ عادت ہے، اسی لئے مالکیہ کے یہاں استحاضہ ناقض وضوء نہیں اگرچہ وہ احد السبیلین سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا خروج معتاد نہیں بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے اس لئے وہ ان کے یہاں ناقض نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں مخرجِ معتاد سے کسی شئی کا نکلنا ناقضِ طہارت ہونے کے لئے کافی ہے خروج کا معتاد ہونا ضروری نہیں، امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب میں اسی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس باب میں جو واقعہ ذکر کیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضوء نہیں۔

مضمون حدیث مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم حضورؐ کے ساتھ غزوۂ ذات الرقاع میں تھے ایک مسلمان شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو قتل کر دیا اس مشرک کو اس پر بڑا غصہ آیا اور اس نے اس بات پر قسم کھائی کہ جب تک میں اصحابِ محمد میں سے کسی کا خون نہ کرلوں چین سے نہ بیٹھوں گا، چنانچہ اس مشرک نے مسلمانوں کے قافلہ کا تعاقب کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک منزل پر اترے اور حسب معمول آپ نے رات میں پہرہ کا نظم فرمایا، اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ اس پر دو صحابی ایک مہاجرین میں سے یعنی حضرت عمار بن یاسرؓ اور ایک انصار میں سے یعنی حضرت عباد بن بشرؓ نے حضور کی آواز پر لبیک کہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمادی کہ سامنے کی پہاڑی پر چلے جائیں اور وہاں جاگ کر رات گذاریں، چنانچہ یہ دونوں صحابی وہاں پہنچ گئے، اور آپس میں طے کیا کہ ہم دونوں باری باری رات میں جاگیں گے چنانچہ شروع شب میں عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہ مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے دور سے ان صحابی کو دیکھا تو وہ سمجھ گیا کہ یہ قافلہ کے چوکیدار و پہرہ دار ہیں، چنانچہ اس نے ان پر تیر چلایا وہ ان کو جاکر لگا، یہ صحابی نماز میں تھے نماز ہی میں انھوں نے یہ تیر اپنے بدن سے نکال کر پھینکا، اس مشرک نے یکے بعد دیگرے تین بار ان پر تیر سے حملہ کیا آخرکار صحابی نے رکوع سجدہ کیا اور نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی یعنی حضرت عمارؓ کو بیدار کیا، جب اس مشرک نے دیکھا کہ ان دونوں میں ہلچل ہے تو سمجھ گیا کہ ان کو میرا پتہ چل گیا ہے وہ فوراً وہاں سے بھاگ گیا، حضرت عمارؓ نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھ کو شروع میں کیوں نہ جگایا، جب پہلی بار اس نے تیر مارا تھا تو ان انصاری صحابی حضرت عباد بن بشرؓ نے جواب دیا میں نے نماز میں ایک سورۃ شروع کر رکھی تھی اس کو پورا کئے بغیر میں نماز کو ختم کرنا نہیں چاہا، بعض روایات میں ہے کہ اس سورۃ سے مراد سورۂ کہف ہے۔

حدیث الباب کے حنفیہ کی طرف سے جوابات

شافعیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جو دم خارج من غیر السبیلین ہو وہ ناقض وضوء نہیں اور امام بخاریؒ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ انہوں نے صحیح بخاری میں اس سلسلہ کے متعدد آثار ذکر فرمائے ہیں۔

اس کے ہماری طرف سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عقیل بن جابر ایک راوی ہیں جو مجہول ہیں اسی لئے امام بخاریؒ نے اس قصہ کو تعلیقاً بصیغۂ تمریض ذکر کیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فعل صحابی ہے، ہو سکتا ہے ان کا مسلک یہی ہو، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ صحابی مناجات کی حالت میں تھے ہو سکتا ہے ان کو خروجِ دم کا پتہ ہی نہ چلا ہو، چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ خروجِ دم من غیر السبیلین ناقضِ وضوء نہیں لیکن فی نفسہٖ دم کثیر تو بالاتفاق نجس ہے اس کثرتِ دم کے باوجود نماز کیسے صحیح ہوگی فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

شافعیہ کی طرف سے استدلال میں حضرت عمرؓ کا واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جو موطا مالک میں ہے کہ مِسور کہتے ہیں جس رات حضرت عمرؓ پر حملہ کیا گیا تھا میں نے دیکھا کہ حضرت عمرؓ نماز پڑھ رہے تھے اور ان کے بدن سے خون بہہ رہا تھا، ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ قصۂ عمرؓ خارج من البحث ہے اس لئے کہ ان کے تو خون مسلسل بہہ رہا تھا وہ معذور کے حکم میں تھے، اور معذور کا حکم علیحدہ ہے۔

حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کے مسلک کی بہت سی دلیلیں ہیں، منجملہ ازاں استحاضہ والی روایت ہے جو صحاحِ ستہ میں موجود ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ استحاضہ تو خارج من السبیلین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ استحاضہ کے ناقض ہونے کی علت یہ نہیں بیان کی گئی کہ وہ خارج من السبیلین ہے بلکہ آپ نے ارشاد فرمایا انما ھو دم عرق معلوم ہوا کہ نقضِ وضوء کا مدار استحاضہ اور خارج من السبیلین ہونے پر نہیں بلکہ صرف دمِ عرق ہونے پر ہے اور بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلے گا وہ دم عرق ہی ہوگا۔

نیز حنفیہ نے حدیث الرُّعاف سے استدلال کیا جو ابن ماجہ اور دار قطنی میں متعدد طرق سے ہے، جس کے لفظ یہ ہیں من أصابہ قیئ اور رُعاف او قلس فلینصرف ولیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کے مسلک کی متعدد روایات تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائی ہیں۔

دم کی مقدارِ معفو میں مسالکِ ائمہ

اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ دمِ معفو کی مقدار کیا ہے؟ اور معاف ہے بھی یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں بقدر درہم معاف ہے اور امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں، احدھما لا یُعفی مطلقاً، ثانیہما یُعفی ما دون الکف وھو مذھب احمد وعندا لمالکیہ روایتان، ۱ قدر الدرہم ۲ مادون الدرہم کذا فی ہامش الکوکب والفیض السمائی۔

(۷۹) بَابٌ فِي الوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

نواقض وضوء کا بیان چل رہا ہے نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں اور کس صورت میں ہے کس صورت میں نہیں اس میں علماء کے آٹھ قول مشہور ہیں جن کو امام نووی نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

نوم کے ناقض ہونے میں مذاہب ائمہ

۱ مطلقاً ناقض ہے یہ مروی ہے اسحق ابن راہویہ حسن بصری اور مزنی سے۔ ۲ مطلقاً غیر ناقض ہے یہ مروی ہے ابو موسیٰ اشعری سعید بن المسیب اور اوزاعی سے۔ ۳ نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً اور قلیل ناقض نہیں مطلقاً یہ منقول ہے حضرت امام مالک اور زہری سے، اور ایک روایت امام احمد کی بھی یہی ہے، ۴ حالت قیام وقعود میں نوم کثیر اور ان دو حالتوں کے علاوہ باقی میں مطلقاً ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام احمد کا۔ ۵ جو نوم علی ہیئۃ من ہیئات الصلوٰۃ ہو وہ ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے، یہ مذہب ہے حنفیہ کا مگر اس سے نماز کی ہیئت مسنونہ مراد ہے، چنانچہ قیام وقعود اور رکوع وسجود جو سنت کے طریقے کے مطابق ہو اس میں سونا ناقض وضوء نہیں، باقی حالات جیسے نوم متکئاً یا مضطجعاً و مستلقیاً وہ ناقض ہوگی ۶ جو نوم جالساً ممکن مقعد علی الارض کے ساتھ ہو صرف وہ ناقض نہیں باقی تمام حالات میں ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام شافعی کا ۷ لاینقض الا نوم الراکع والساجد روایۃً عن احمد ۸ لاینقض الا نوم الساجد فقط روایۃً عن احمد ایضاً۔

ان اقوال ثمانیہ میں قول ثالث امام مالک کا مسلک ہے اور قول رابع امام احمد کا اور قول خامس حنفیہ کا اور قول سادس شافعیہ کا ہے، لہٰذا ان ہی چار کا یاد رکھنا طلباء کے لئے اہم ہے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

۱ حدثنا احمد بن حنبل، قولہ حتی، قدنا فی المسجد حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت یہ ہے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر نوم ناقض وضوء نہیں ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ نوم قاعداً تھی علی ہیئت الصلوٰۃ اس لئے کہ نماز کا انتظار بیٹھ کر ہی کرنا مستحب ہے، اسی لئے ناقض وضوء نہیں ہوئی، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ نوم قلیل ناقض نہیں اس لئے کہ خفقانِ راس نوم قلیل ہی میں ہوا کرتا ہے۔

فقال لیس احد ینتظر الصلوٰۃ غیرکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس ارشاد سے ان منتظرین صلوٰۃ صحابہ کی تسلی اور ہمت افزائی ہے تاکہ کلفت انتظار دور ہو، اور مطلب یہ ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی نماز کے

انتظار کرنے کی بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ نماز پڑھ کر سورہے یعنی بچے عورتیں معذورین وغیرہ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے اہل مساجد مراد ہوں کہ دوسری مسجدوں والے نمازیں پڑھ پڑھ کر سوگئے اور تم ہو کہ انتظار صلوۃ میں بیٹھے ہو، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیرکم سے مراد دوسرے لوگ اہل کتاب یہود وغیرہ مراد ہوں، اس لئے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھتے ہی نہ تھے۔

قولہ حتی تخفق رؤسھم یعنی اونگھ اور نیند آنے کی وجہ سے ان کے سر جھک جاتے تھے جیسے بیٹھے بیٹھے سونے کی حالت میں ہوا کرتا ہے کہ تھوڑی سینہ سے لگ جاتی ہے

۲- حدثنا یحیی بن معین۔ قولہ عن ابی خالد الدالانی ان کا نام یزید بن عبدالرحمن ہے جیسا کہ مصنفؒ کے کلام میں آگے آرہا ہے بہت سے ائمہ رجال نے ان کی تضعیف کی ہے قولہ کان یسجد وینام وینفخ ترمذی کی روایت میں ہے نام وھو ساجد حتی غطّ ونفخ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے مراد نماز میں سجدہ کی حالت میں سونا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ نوم علی ہیئۃ من ہیئات الصلوۃ ناقض نہیں، صاحب منہل نے بھی یہی بات لکھی ہے باقی نوم انبیاء تو کسی حال میں ناقض نہیں۔

قولہ ولم تتوضأ وقد نمت فقال انما الوضوء الخ یعنی حضرت ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو نماز کے درمیان نیند آگئی تھی آپ نے اسی حالت میں نماز کو پورا فرمالیا درمیان میں وضوء نہیں فرمایا تو اس پر آپ نے فرمایا وضوء اس شخص پر واجب ہے جس کی نوم مضطجعاً ہو ہر قسم کی نوم ناقض وضوء نہیں۔ جاننا چاہیئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال تو ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں لیکن آپ کا یہ جواب جو یہاں مذکور ہے۔

دو حدیثوں میں رفع تعارض

اس پر ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے بطریق مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم اگر مضطجعاً ہوگی تو ناقض وضوء ہوگی حالانکہ نوم انبیاء ناقض نہیں مشہور مسئلہ ہے۔ اسی لئے ایک دوسری حدیث میں جس کا ذکر آگے آرہا ہے حضرت عائشہؓ نے جب آپ سے اسی نوع کا سوال کیا تو اس وقت آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا تنام عینای ولاینام قلبی، جس سے آپ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ نوم نبی ناقضِ وضوء نہیں ہے تو اب دونوں جوابوں میں تعارض ظاہر ہے اسی اشکال اور خلجان کی بناء پر امام ابوداؤد آگے چل کر اس روایت پر کلام فرمارہے ہیں، قال ابوداؤد قولہ الوضوء علی من نام مضطجعًا ھو حدیث منکر الخ اس حدیث کا جو آخری ٹکڑا ہے یعنی حضرت ابن عباسؓ کا آپ سے سوال کرنا اور پھر اس پر آپ کا جواب، انما الوضوء علی من نام مضطجعًا یہ ثابت نہیں اس کے ساتھ ابوخالد دالانی منفرد ہیں جو کہ ضعیف ہیں ابوخالد کے علاوہ دوسرے رواۃ نے اس حدیث کے صرف اول حصہ کو ذکر کیا ہے، آخری حصہ

کو ذکر نہیں کیا لہذا ایک جواب تو اوپر والے اشکال کا یہ ہو گیا کہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

دعویٰ نکارۃ کے دلائل

آگے مصنفؒ اور بھی بعض دلائل حدیث کے اس ٹکڑے کے عدمِ ثبوت کے پیش کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے محفوظ اور بری تھے کہ حالت نوم میں آپ کو حدث (خروج ریح) لاحق ہو، اور آپ کو اس کا احساس نہو، یعنی نوم فی نفسہٖ تو ناقض نہیں بلکہ اس وجہ سے ناقض ہے کہ وہ مظنۂ خروج ریح ہے اور عام لوگوں کو حالتِ نوم میں خروجِ ریح کا پتہ چلتا نہیں اس لئے عام لوگوں کے حق میں نوم ہی کو خروجِ ریح کے قائم مقام کر دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ نہیں ہے کہ آپ کو خروجِ ریح کا پتہ نہ چلے، لہذا آپ کے حق میں نوم ناقض بھی نہیں خواہ مضطجعاً ہو یا کسی اور طرح، یہ تو اس کلام کی تشریح ہوئی۔

لیکن جاننا چاہئے کہ وقال کی ضمیر کس طرف راجع ہے ظاہر سیاق سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ہے لیکن حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے اس میں اس طرح ہے وقال عکرمۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نسخے میں قال کے بعد لفظ عکرمہ چھوٹ گیا ہے وقالت عائشۃ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا ینام قلبی یہ مصنفؒ کی جانب سے دعویٰ مذکور پر دوسری دلیل ہے اس کی تشریح ہمارے یہاں اوپر کلام میں گذر چکی۔

لیلۃ التعریس کے واقعہ پر ایک شبہ

لیکن اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جب یہ بات ہے کہ آپ کی نیند ایسی غفلت کی نہوتی تھی تو لیلۃ التعریس کا واقعہ کیوں پیش آیا وہاں نماز کے وقت سب سوتے رہ گئے، جواب یہ ہے کہ طلوعِ شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں اور آنکھ بیدار نہیں، بخلاف حدث کے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور قلب بیدار ہے، حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام کے رؤیا وخوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ کا قلبِ مبارک بیدار رہتا تھا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارفِ الٰہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جاننا چاہئے کہ یہ صرف آپ ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ابن سعدؒ کی ایک روایت میں جو عطاء سے مرسلاً مروی ہے اس میں اس طرح ہے انا معاشر الانبیاء تنام اعیننا ولا تنام قلوبنا اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں (منہل)

وقال شعبۃ انما سمع قتادۃ الخ یہ مصنفؒ کے دعویٰ مذکور پر چوتھی دلیل ہے، وہ یہ کہ شعبہ فرماتے ہیں

کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں[1] آگے ان چاروں حدیثوں کی تعیین ہے، مطلب یہ ہے کہ حدیث الباب کو قتادہ ابو العالیہ سے روایت کرتے ہیں اور قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں لہذا حدیث منقطع ہوئی۔

بہر حال مصنفؒ کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا ثابت نہیں اور معنوی اشکال اس پر وہی ہے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس اشکال کا ایک جواب دیا گیا ہے جس کو حضرتؒ نے بھی بذل میں ذکر فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب انما الوضوء علی من نام مضطجعا جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے جواب علی اسلوب الحکیم اس کو کہتے ہیں جس میں سوال کی مطابقت کی رعایت نہ ہو بلکہ سائل کے حال اور مقام کی رعایت ملحوظ ہو، چنانچہ اس جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام لوگوں کے احوال کے پیش نظر تعلیم امت کے لئے یہ جواب ارشاد فرمایا اس لئے کہ امت کا حکم یہی ہے کہ ان کی نوم مضطجعاً ناقض ہے لہذا اس اشکال سے بچنے کی غرض سے تو حدیث کی تضعیف کی حاجت نہیں ہاں البتہ تحقیق روایت امر آخر ہے

۳- حدثنا حیوۃ بن شریح۔ قولہ وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ یعنی سرین کا بندھن آنکھیں ہیں آنکھوں سے مراد یقظہ یعنی بیداری ہے مطلب یہ ہوا کہ جب تک آدمی بیدار رہتا ہے اور اس کی آنکھیں کھلی رہتی ہیں تو گویا سرین پر بندھن لگا رہتا ہے کہ اندر کی چیز باہر نہیں آسکتی، اور جیسے ہی آدمی کی آنکھ لگی اور وہ سویا تو گویا وہ بندھن کھل جاتا ہے جس کی وجہ سے اندر کی چیز بسہولت باہر آسکتی ہے جس کا احساس اس نائم کو نہیں ہوسکتا اور ظاہر ہے کہ آدمی کے پیٹ میں ریاح وغیرہ ہوتی ہی ہیں تو جب وہ سو جاتا ہے تو سرین سے بندھن کے ہٹ جانے کی وجہ سے ریح کے خروج کا قوی امکان ہے اسی لئے شریعت نے نوم ہی کو ناقض وضوء قرار دیا ہے، اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور سے معلوم ہو رہی ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضوء نہیں جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے جاننا چاہئے کہ السہ، جو اس حدیث میں مذکور ہے یہ حروف ناقصہ میں سے ہے یعنی جس کا حرف اصلی غائب ہے اس لئے کہ یہ لفظ دراصل ستہ، تھا جس کی جمع استاہ آتی ہے جیسے فرس کی جمع افراس، سو اس میں تعلیل یہ ہوئی کہ اولاً اس کے حرف آخر ہاء کو تخفیفاً حذف کیا گیا اور پھر اس کے عوض شروع میں ہمزہ لایا گیا تو یہ اِستٌ ہو گیا، اور اور لفظ است احادیث میں وارد ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے فخرجتُ لاستی پھر یہ ہوا کہ

---

[1] لکن الحصر فی الاربعۃ اما باعتبار علمہ اوتقریبی اذ ذکر البیہقی حدیثین آخرین فالمجموع ستۃ وفی الترمذی قال شعبۃ لم یسمع قتادۃ من ابی العالیۃ الا ثلثۃ اشیاء

ہا، جو اس کا آخری حرف تھا یعنی لام کلمہ اس کو دوبارہ لایا گیا اور عین کلمہ یعنی تار کو حذف کیا گیا تو وہ ہمزہ جو اس کے شروع میں ہا، کے عوض لایا گیا تھا اس کو حذف کر دیا گیا لہٰذا اب سَہٌ رہ گیا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہ جو اس حدیث میں وارد ہے فمن نام فلیتوضأ، اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو نوم کو مطلقاً ہر حال میں ناقض مانتے ہیں، جو کہ منجملہ اقوال ثمانیہ کے ایک قول ہے اور یہ جمہور کے خلاف ہے اس لئے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دو راوی لیسے ہیں جو ضعیف ہیں ایک بقیۃ بن الولید دوسرے وضین، نیز یہ حدیث منقطع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عائذ کا سماع حضرت علیؓ سے ثابت نہیں نقلہ العینی عن ابی زرعۃ الرازی تیسری تاویل حدیث کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ نوم اس لئے ناقض ہے کہ اس سے سرین کا بندھن کھل جاتا ہے تو جس نوم میں بندھن کا کھلنا اقرب و اغلب ہوگا وہی نوم یہاں مراد ہوگی ہر قسم کی نوم اس میں داخل نہ ہوگی، نیز احادیث سابقہ بھی اسی پر دال ہیں کہ ہر نوم ناقضِ وضوء نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

﴿۷﴾ بَابٌ فِی الرَّجُلِ یَطَأُ الْاَذٰی بِرِجْلِہٖ

یعنی ایک شخص ننگے پاؤں چلا جا رہا ہے اور جا بھی رہا ہے وہ مسجد کی طرف نماز کے لئے اور پہلے سے باوضوء ہے، اب راستہ کی گندی اور ناپاک چیزوں پر سے گذرتا ہوا جا رہا ہے تو کیا اس کے لئے ضروری ہے کہ مسجد میں پہنچ کر نماز سے قبل وضوء کرے یا پاؤں دھوئے؟ مصنفؒ نے اس باب میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے،

کنا لا نتوضأ من مَوْطِئٍ

شرح السند موطئ میں دو احتمال ہیں، یا یہ مصدر میمی ہے وطئی کے معنی میں یعنی روندنا، یا اسم مفعول ہے اصل میں موطوءٌ تھا، یعنی وہ چیز جو روندی گئی ہو، نجاست وغیرہ یعنی نہیں وضوء کیا کرتے تھے ہم روندنے کی وجہ سے، جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وضوء جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے وضوء شرعی مراد ہو یعنی روندنے کی وجہ سے باقاعدہ ہم وضوء نہیں کیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ وضوء سے وضوء لغوی مراد ہو یعنی غسل رجلین، یعنی ہم وہاں پہنچ کر غسل رجلین نہیں کیا کرتے تھے اگر روندنے سے یہاں طین شارع یعنی راستے کا گارہ کیچڑ یا اور گھناؤنی چیزوں کا روندنا مراد ہے جیسے تھوک بلغم وغیرہ، تب تو وضوء شرعی و لغوی ہر دو کی نفی کرنا صحیح ہے ایسے ہی اگر نجاست یابسہ مراد ہو تب بھی، لیکن اگر تر نجاست کو روندنا مراد ہو تو اس صورت میں متعین ہے کہ نفی وضوء شرعی کی ہوگی، وضوء لغوی کی نفی اس وقت مراد لینا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں غسلِ رجلین ضروری ہے۔

ولا نکفُّ شعراً ولا ثوباً الخ یعنی نماز میں سجدہ میں جاتے وقت ہم اپنے سر کے بال اور کپڑوں کو اس خیال سے کہ کہیں زمین کی مٹی گرد وغبار نہ لگ جائے) سمیٹتے نہیں تھے کیونکہ یہ چیز خشوع فی الصلوۃ کے خلاف ہے، یہ کلام تو متن حدیث سے متعلق تھا، اس حدیث کی سند کا سمجھنا ذرا مشکل ہے جس کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں

شرح السند قال ابراهیم بن ابی معویۃ فیہ الخ مصنف کے اس حدیث میں تین استاذ ہیں، ہناد، ابراہیم عثمان، مصنفؒ اپنے اساتذہ کا اختلاف فی السند بیان کر رہے ہیں، اصل سند جو شروع میں مصنفؒ نے بیان کی وہ تو الفاظ مصنفؒ کے استاد عثمان ابن ابی شیبہؒ کے ہیں، اب آگے مصنفؒ یہاں سے اپنے باقی دو استاذوں کی سند کے الفاظ نقل کرتے ہیں، ایک ابراہیم، دوسرے ہناد، عثمان کی سند کے الفاظ جو شروع میں مذکور ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمش اور شقیق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور ایسے ہی شقیق اور عبداللہ ابن مسعودؓ کے درمیان بھی واسطہ نہیں، اور ابراہیم کی روایت میں اعمش اور شقیق کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن شقیق اور عبداللہ ابن مسعودؓ کے درمیان مسروق کا واسطہ ہے، او حُدِّثہ عنہ اس صورت میں دو واسطے ہو جائیں گے مسروق اور ایک اس کے علاوہ مبہم ہے سند میں مذکور نہیں اور یہ دوسرا مبہم واسطہ شقیق اور مسروق کے درمیان ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے او حُدِّث شقیق عن مسروق یعنی یا تو شقیق براہ راست مسروق سے روایت کرتے ہیں یا کسی راوی کے واسطے سے اور پھر آگے مسروق حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، وقال هناد ای عن الاعمش عن شقیق او حدثہ عنہ ای حُدِّث الاعمش عن شقیق یعنی ہناد کو شک ہے اس بات میں کہ اعمش براہِ راست شقیق سے روایت کرتے ہیں یا کسی واسطے سے (جو یہاں سند میں مذکور نہیں) اس تیسرے استاذ یعنی ہناد کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ شقیق اور ابن مسعودؓ کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں البتہ اعمش اور شقیق کے درمیان تردد کے ساتھ واسطہ ذکر کر رہے ہیں[1]۔

---

[1] قال ابن ابی معویۃ۔ ابراہیم کی روایت میں شقیق اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان مسروق کی زیادتی ہے اور ایک صورت میں جس کو وہ۔ او حدثہ عنہ سے بیان کر رہے ہیں، مسروق کے علاوہ ایک اور راوی کی بھی زیادتی ہے جو مبہم ہے۔ وقال هناد الخ ان کی روایت میں شک ظاہر کیا گیا ہے کہ اعمش کی روایت شقیق سے یا تو بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ۔ ابراہیم کی روایت میں واسطہ خواہ ایک ہو یا دو وہ شقیق اور ابن مسعودؓ کے درمیان ہے اور ہناد کی روایت میں اگر واسطہ ہے تو وہ اعمش اور شقیق کے درمیان ہے اور عثمان کی روایت میں جو شروع میں مذکور ہے واسطہ دونوں جگہ نہیں نہ اعمش اور شقیق کے درمیان اور نہ شقیق اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے درمیان۔

یہ سند کی تمام تشریح اس صورت میں ہے جبکہ اوحدثه عنه کو بصیغہ مجہول پڑھا جائے اور اگر اس کو بصیغہ معروف پڑھتے ہیں اس صورت میں مطلب ہی دوسرا ہو جائے گا، پہلی جگہ مطلب یہ ہوگا کہ شقیق مسروق سے بطریق عنعنہ روایت کرتے ہیں یا بطریق تحدیث اسی طرح دوسری جگہ مطلب یہ ہوگا کہ اعمش شقیق سے بطریق عنعنہ روایت کرتے ہیں یا بصیغہ تحدیث یعنی راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت بلفظ عن ہے یا بلفظ حدث، واسطہ اور عدم واسطہ کی بحث اس صورت میں نہ ہوگی۔

(۷) بَابٌ فِيمَن يُحدِثُ فِي الصَّلوة

یعنی اگر نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے تو کیا کیا جائے، وضوء کر کے اسی نماز پر بناء کی جا سکتی ہے یا اعادۂ صلوۃ کیا جائے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اگر حدث عمداً ہو تب تو استینافِ صلوۃ بالاتفاق ضروری ہے اور اگر بغیر عمد کے ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس وقت بھی استیناف ضروری ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بناء بھی جائز ہے لیکن اولیٰ استیناف ہے، حدیث الباب جس میں اعادہ مذکور ہے ہمارے نزدیک وہ استحباب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ حدث عمداً ہو حنفیہ کا استدلال مسئلۃ البناء میں ان متعدد روایات سے ہے جو سنن ابن ماجہ اور دار قطنی میں مروی ہیں جن کو بذل المجہود میں باب الوضوء من الدم کے ذیل میں حضرت نے نقل فرمایا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں من اصابه قئ أو رعاف أو قلس أو مذی فلینصرف فلیتوضأ ولیبن علی صلوته یہ حدیث تقریباً انہیں الفاظ سے متعدد صحابہ، عائشہؓ، ابو سعید خدریؓ، علی ابن ابی طالبؓ، ابن عباسؓ وغیرہم سے مروی ہے۔

شرح السند عن مسلم بن سلام یہ سلام تشدید لام کے ساتھ ہے بلکہ سبھی جگہ سلام مشدد ہے سوائے دو جگہ کے ایک عبد اللہ بن سلام صحابی دوسرے محمد بن سلام، امام بخاریؒ کے استاذ (کذا قال الامام النووی فی مقدمۃ شرح مسلم) ہمارے ابو داؤدؒ کے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ جو شعر و ادب سے کافی ذوق رکھتے تھے ان کا شعر ہے۔

بہر موضع مشدد ہست سلام ؛ مگر شیخ بخاریؒ و صحابی

عن علی بن طلق آپ کو یاد ہوگا کہ وضوء من مس الذکر کے باب میں ایک راوی طلق بن علی گذر چکے ہیں، اور یہاں ہے علی بن طلق، سو یہ نہ سمجھا جائے کہ نام میں قلب واقع ہو گیا ہے بلکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں، چنانچہ بعض علماء رجال کی تحقیق کے پیشِ نظر یہ علی بن طلق گذشتہ راوی طلق بن علی ہی کے والد ہیں تو گویا طلق علی کے باپ

کا بھی نام ہے اور بیٹے کا بھی اور سلسلۂ نسب اس طرح ہے، طلق بن علی بن طلق یہی رائے حافظ ابن عبد البرؒ کی ہے، چنانچہ وہ علی بن طلق کے بارے میں فرماتے ہیں اظنہ، والد طلق بن علی، اس پر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں، ہو ظن قوی اذ نسبہما واحد۔

باب فی المذی

(۸۲)

منجملہ نواقض وضوء کے خروج مذی ہے مَذْیٌ سکون ذال اور تخفیف یار کے ساتھ اور مَذِیٌّ تشدید یار کے ساتھ بروزن غنی دونوں طرح صحیح ہے، ہو ماءٌ رقیقٌ اصفر یخرج عند الشہوۃ الضعیفۃ، اور اسی حکم میں ودی ہے، ہو ماءٌ ابیض ثخینٌ جو پیشاب کے بعد یا کسی وزنی چیز کو اٹھانے سے نکلتی ہے۔

مذی سے متعلق مسائل اربعہ خلافیہ جاننا چاہیئے کہ مذی سے متعلق چار مسائل اختلافی ہیں، کیا مذی حکم میں بول کے ہے جس طرح پیشاب کے بعد استنجاء بالحجر کافی ہے اسی طرح یہاں بھی کافی ہے یا غسل ضروری ہے، حنفیہ وشافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں استجمار کافی ہے غسل ضروری نہیں اور مالکیہ وحنابلہ کی دو روایتیں ہیں، جواز، اور عدم جواز، مسئلہ ثانیہ خروج مذی کے بعد صرف محل نجاست کو پاک کرنا ضروری ہے یا اس کے علاوہ بھی، امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ یغسل جمیع الذکر، اور حنابلہ کے نزدیک ذکر کے ساتھ انثیین کا دھونا بھی ضروری ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، مسئلہ ثالثہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کا غسل ہی ضروری ہے یا نضح بھی کافی ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہے نضح یعنی رش الماء کافی نہیں اور امام احمدؒ سے دونوں روایتیں ہیں، قول راجح ان کا یہ ہے کہ نضح کافی ہے (کما فی ہامش الکوکب) علامہ شوکانیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اپنی طرف سے اسکی وجہ ترجیح بھی بیان کی ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں رد فرمایا ہے، مسئلہ رابعہ یہ ہے کہ مذی ائمہ اربعہ اور جماہیر علماء سلفاً وخلفاً سب کے نزدیک نجس ہے بخلاف فرقۂ امامیہ کے روافض میں سے کہ وہ اس کو طاہر کہتے ہیں لفظ نضح سے استدلال کرتے ہوئے، لیکن ہم کہتے ہیں لفظ نضح تو دم حیض اور بول صبی کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

قولہ کنتُ رجلاً مذّاءً فجعلتُ اغتسل الخ حضرت علیؓ فرماتے ہیں مجھے مذی کثرت سے نکلتی تھی، اور مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے میں اس سے غسل کیا کرتا تھا اور کثرت سے اس کی نوبت آتی تھی یہاں تک کہ موسم سرما میں سردی کی شدت اور بار بار غسل کرنے کی وجہ سے میری کمر میں شقوق اور پھٹن ہو گئی تھی،

روایات مختلفہ کے درمیان تطبیق

فذكرت ذلك الخ اس میں روایات مختلف ہیں یہاں پر تو شک کے ساتھ ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا یا کسی اور نے آپ سے ذکر کیا اور آگے ابوداؤد میں آرہا ہے کہ میں نے مقداد بن اسود سے کہا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں اور نسائی کی روایت میں ہے کہ میں نے عمار بن یاسر کو کہا اور مصنف عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ علیؓ اور مقداد بن اسود اور عمار رضی اللہ عنہم کے درمیان اس مسئلہ میں مذاکرہ ہوا اور علیؓ نے ان دونوں کو حکم فرمایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں، اور ترمذی و ابن ماجہ کی روایت میں ہے علی فرماتے ہیں سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی ابن حبانؒ نے ان روایات مختلفہ میں اس طرح جمع کیا ہے کہ علیؓ نے پہلے عمارؓ کو حکم دیا اور پھر مقدادؓ کو، اور پھر انھوں نے خود سوال کرلیا، حافظؒ فرماتے ہیں کہ یہ جمع جید ہے مگر ان کا یہ کہنا کہ پھر علیؓ نے خود سوال کیا یہ صحیح نہیں اس لئے کہ یہ ان کے قول انا استحیی کے خلاف ہے لیکن اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے استحیاء شروع میں تھا لیکن جب ان دونوں نے سوال میں تاخیر کی تو حضرت علی نے شدت احتیاج کی وجہ سے خود سوال کرلیا امام نوویؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ جہاں پر سوال کی نسبت علیؓ نے اپنی طرف کی ہے وہ مجاز ہے آمر ہونے کی حیثیت سے اپنی طرف نسبت کردی اور بعضوں نے یہ کہا کہ سوال بالواسطہ اپنے لئے تھا اور اس میں استحیاء کا ہونا ظاہر ہے اور براہ راست سوال مطلق مسئلہ کی حیثیت سے تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ طلب علم میں حضرت علیؓ نے استحیاء کیوں کیا، اس لئے کہ طلب علم سے انھوں نے استحیاء نہیں کیا، طلب علم کے تو وہ مسلسل درپے رہے ہاں براہ راست سوال سے استحیاء ہوا جس کی وجہ ظاہر ہے کہ خروج مذی عامۃً اپنی اہل کیساتھ ملاعبت سے ہوتا ہے اور ان کے نکاح میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں اس لئے استحیاء کا ہونا قرین قیاس تھا یہ ساری تفصیل اسی طرح اوجز المسالک میں ہے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تغتسل الخ آپ نے علیؓ کو خروج مذی سے غسل کرنے سے منع کردیا، مسئلہ اجماعی ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ فاذا فضخت الماء فاغتسل جب کدائے تو پانی کو تب غسل کر یعنی غسل ماء دافق (منی) سے واجب ہوتا ہے نہ کہ مذی سے، قولہ لیغسل ذکرہ وانثییہ، اس روایت میں ذکر کے ساتھ انثیین بھی مذکور ہے یہ امام احمدؒ اور اوزاعیؒ کی دلیل ہے۔

قال ابوداؤد رواہ مفضل بن فضالۃ مصنفؒ یہاں سے ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اوپر زہیر کی روایت میں انثیین کا ذکر تھا، مصنفؒ اسی کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح زہیر نے ہشام سے اس حدیث کو انثیین کے ساتھ ذکر کیا ہے اسی طرح مفضل اور سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ انثیین کو ذکر کرنے والی ایک جماعت ہے آگے چل کر مصنفؒ کہہ رہے ہیں، بخلاف محمد ابن اسحاق کے کہ انھوں

نے بھی ہشام سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر انثیین کو ذکر نہیں کیا، ہمارے حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضرت امام ابوداؤدؒ کے حنبلی ہیں اور یہ آپ کو اوپر معلوم ہی ہو چکا کہ امام احمدؒ غسلِ انثیین کے قائل ہیں بظاہر مصنفؒ بھی اسی کو ترجیح دے رہے ہیں، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ ذکرِ انثیین میں رُواۃ کا اختلاف واضطراب ہے اس لئے اس سے غسل ثابت نہ ہوگا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب انثیین مذی سے ملوث ہو گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ غسلِ انثیین کا حکم آپ نے تبریداً فرمایا ہو تاکہ سیلان مذی جلد منقطع ہو

قولہ تاخذ کفا من ماء فتنضح بھا من ثوبک اس حدیث سے بظاہر حنابلہ کی تائید ہو رہی ہے کہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کو پاک کرنے کے لئے رش الماء کافی ہے غسل کی حاجت نہیں اور مسلم شریف کی روایت میں ابن عباسؓ سے وانضح فرجک وارد ہوا ہے جمہور یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث میں لفظ نضح غسل کے معنی میں بھی آیا ہے یہاں وہی مراد ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں چونکہ دوسری روایت میں لیغسل ذکرہٗ کی تصریح ہے لہٰذا نضح کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

۵۔ حدثنا ابراھیم بن موسیٰ۔ قولہ وعن الماء یکون بعد الماء یعنی وہ پانی جو تھوڑا تھوڑا مسلسل آتا رہے جس کو رسنا کہتے ہیں یعنی مذی اس لفظ کی صحیح تشریح یہی ہے اور علامہ شوکانیؒ کو اس کی شرح میں وہم ہو گیا انھوں نے بعد الماء میں ماء سے مراد بول لیا ہے یعنی وہ پانی جو پیشاب کے بعد نکلے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ پیشاب کے بعد جو رقیق چیز نکلتی ہے اس کو ودی کہتے ہیں نہ کہ مذی، اور یہاں ذکر ہو رہا ہے مذی کا،

تنبیہ :- جاننا چاہیے کہ اب آگے جو دو حدیثیں آرہی ہیں ان دونوں میں مباشرت حائض کا ذکر ہے یہاں پر نسخے مختلف ہیں نسخۂ بذل المجہود میں یہ دو حدیثیں بھی ترجمہ سابقہ یعنی باب فی المذی میں داخل ہیں اور بعض نسخ ابوداؤد میں ان پر مستقل ترجمہ قائم کیا گیا ہے "باب فی مباشرۃ الحائض" اگر یہ ترجمہ یہاں پر مان لیا جائے تب تو ان دونوں حدیثوں اور ترجمہ میں مطابقت ظاہر ہے اور اگر یہاں ترجمہ نہیں مانتے ہیں جیسا کہ نسخہ بذل میں نہیں ہے تو عدم مطابقت کا اشکال ہوگا غالباً اسی اشکال سے بچنے کے لئے بعض ناسخین نے یہاں یہ باب قائم کر دیا ہے لیکن اس سے ایک دوسرا اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ حیض واستحاضہ کی روایات آگے چل کر آرہی ہیں نیز وہاں مباشرۃ الحائض کا مستقل باب بھی آرہا ہے تو گویا دو اشکال ہو جائیں گے، ایک تکرار فی الترجمۃ کا، دوسرے اس باب کے یہاں بے محل ہونے کا کہ یہ محل اس باب کا نہیں ہے، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ یہاں یہ ترجمہ نہ ہو بلکہ ان دونوں حدیثوں کو ترجمہ سابقہ ہی سے متعلق مانا جائے، اور ترجمۃ الباب سے مطابقت کچھ سوچ لی جائے چنانچہ مناسبت یہ ہو سکتی کہ مباشرتِ حائض خروجِ مذی کا سبب ہے، اور ترجمۃ الباب مذی ہی سے متعلق ہے لہٰذا فی الجملہ مناسبت ہو گئی۔

قولہ قال ہشام وھو ابن قرط امیر حمص یہ ضمیر عائذ کی طرف راجع ہے یعنی عائذ بیٹے ہیں قرط کے اور آگے چل کر امیر حمص میں دونوں احتمال ہیں ہوسکتا ہے کہ عبدالرحمن کی صفت ہو اور ہوسکتا ہے کہ عائذ کی ہو۔

قال ابوداؤد ولیس ھو بالقوی ضمیر ہُوَ سعد اغطش کی طرف راجع ہے جو سند میں مذکور ہے مصنف کی غرض اس راوی کی تضعیف ہے، اور شارح ابن رسلان نے یہ ضمیر حدیث کی طرف لوٹائی ہے یعنی یہ حدیث قوی نہیں ہے اور منشأ قوی نہ ہونے کا یہی راوی سعد اغطش ہے اغطش بمعنی اعمش۔

بَابٌ فِی الْاِکْسَال (۲)

نواقضِ وضوء کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے مصنفؒ موجبات غسل کا بیان شروع کر رہے ہیں، اِکسال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو اور بعض عوارض کی وجہ سے ایسا ہو بھی جاتا ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ جماع بلا انزال موجبِ غسل ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء سلفاً وخلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک موجب غسل ہے داؤد ظاہری کے نزدیک نہیں ہے، دراصل اس سلسلے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک اذا جلس بین شعبہا الاربع ثم جہدھا فقد وجب الغسل. یہ روایت تو متفق علیہ ہے، حضرت ابوہریرہؓ وعائشہؓ سے مروی ہے، اور دوسری حدیث الماء من الماء یہ حدیث بہذا اللفظ تو صحیح مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے لیکن مضمون کے اعتبار سے یہ بھی متفق علیہ ہے، چنانچہ بخاری شریف میں عثمان غنیؓ اور ابی ابن کعبؓ سے یہ مضمون مروی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے صرف حدیث اول (اذا التقی الختانان الخ) سے استدلال کیا ہے اور اس دوسری حدیث کو ایک اور مسئلہ کے ذیل میں لائے ہیں، صحابہ کرام میں انصار کی ایک جماعت الماء من الماء کے پیش نظر اکسال میں غسل کی قائل نہ تھی جیسے ابوایوب اور ابوسعید خدری، زید بن خالد، ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم، لیکن ابی بن کعبؓ سے رجوع ثابت ہے اور مہاجرین کی ایک جماعت غسل کی قائل تھی ان کے پیش نظر اذا التقی الختانان الخ حدیث تھی، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی مجلس میں اس مسئلہ پر گفتگو ہورہی تھی، یہ دونوں جماعتیں آپس میں اختلاف کررہی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا انتم اہل بدر الاخیار فکیف بمن بعدکم تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات جب اس مسئلہ میں اختلاف کررہے ہو تو بعد والوں کا کیا حال ہوگا تو اس پر انھوں نے عرض کیا کہ اے امیرالمؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کریں، چنانچہ انھوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا لیکن انھوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی خدمت میں قاصد بھیجا تو انھوں نے فرمایا، اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، چنانچہ حضرت عمرؓ نے

اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا اس واقعہ کی تخریج امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین اس مسئلے میں اختلاف شروع میں رہا ہے حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے بعد وجوب غسل پر اجماع ہو گیا تھا لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف صحابہ کے درمیان مشہور تھا اور اس کے بعد تابعین میں بھی رہا، لیکن یہ صحیح ہے کہ جمہور کا مسلک ہمیشہ ایجاب غسل ہی رہا ہے اور وہی صحیح ہے لیکن حافظ کے کلام پر علامہ عینیؒ نے تعقب کیا ہے اور ابن العربیؒ کے کلام کی تائید کی ہے، نیز ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے گو شروع میں مختلف فیہ رہا لیکن بعد میں اجماع ہو گیا تھا سوائے داؤد ظاہری کے ولایعبأ بخلافہ ان کے اختلاف کی ہمیں پرواہ نہیں پھر وہ آگے فرماتے ہیں لیکن مشکل معاملہ امام بخاریؒ کا ہے کہ وہ اجلّ علماء مسلمین میں سے ہیں اور پھر بھی وہ اس میں صرف استحباب غسل کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا میلان

لیکن جاننا چاہیئے کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کے میلان میں شراح بخاری مختلف ہیں، دراصل بخاری شریف میں امام بخاریؒ کے الفاظ یہ ہیں، قال ابوعبداللہ الغسل احوط، اس پر بعض کی رائے تو یہ ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط ایجابی ہے یعنی غسل نہ کرنا خلاف احتیاط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط استحبابی ہے حضرت گنگوہیؒ اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں جمہور کے موافق ہے، احقر کہتا ہے کہ امام بخاریؒ کے کلام کو دیکھنے سے بخوبی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ وجوب غسل ہی کے قائل ہیں، الماء من الماء کے قائل نہیں، امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ امت کا اس وقت اجماع ہے وجوب غسل پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو

حدیث الماء من الماء کی توجیہات

جمہور کی جانب سے الماء من الماء کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ۱ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جیسا کہ ابی ابن کعبؓ کی حدیث میں اسی باب میں آرہا ہے، ۲ یہ حدیث محمول ہے مباشرت فی غیر الفرج پر اور اس صورت میں غسل سب کے نزدیک انزال ہی پر موقوف ہے قالہ ابن رسلان، ۳ الماء من الماء کو عام رکھا جائے حقیقی ہو یا حکمی پس ایلاج[1] ماء حکمی ہے یعنی انزال کے حکم میں ہے یہ جواب حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر میں ملتا ہے، ۴ ابن عباسؓ کی توجیہ جس کو امام ترمذیؒ نے بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث احتلام پر محمول ہے، یعنی جماع کی دو قسمیں ہیں، ایک جماع فی الیقظہ اور ایک جماع فی المنام جس کو احتلام کہتے ہیں، اول صورت میں اذا التقی الختان الختان والی حدیث پر عمل ہوگا اور دوسری صورت میں الماء من الماء پر۔ چنانچہ احتلام میں بلا انزال کے بالاتفاق غسل واجب نہیں

---

[1] ادخال الذکر فی الفرج ۱۱

ہوتا، یہ ایک بڑی اچھی توجیہ ہے امام نسائیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انھوں نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے باب الذی یحتلم ولا یرالماء۔

لیکن اس پر ایک بڑا قوی اشکال ہے وہ یہ کہ یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت کے خلاف ہے جس کا مضمون یہ ہے ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبا جا رہا تھا راستے میں ہم محلہ بنوسالم میں پہنچے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچکر عتبان بن مالکؓ کے دروازے پر ٹھہرے اور دستک دی وہ اس وقت اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے، آپ کی آواز سن کر اسی حال میں جلدی سے حاضر ہوتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے بعد انھوں نے آپ سے مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے، آپ نے اس پر فرمایا الماء من الماء، ظاہر ہے کہ انھوں نے جماع فی الیقظہ کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن پھر بھی آپ نے یہی فرمایا، الماء من الماء، لہٰذا اس حدیث کو احتلام پر محمول کرنا صحیح نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ نہیں کہ یہ حدیث شروع ہی سے احتلام پر محمول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں نسخ واقع ہونے کے بعد اب یہ حکم صرف احتلام میں باقی رہ گیا ہے

۔قولہ انما جعل ذالك رخصة للناس فی اول الاسلام لقلة الثیاب یعنی ابتداء اسلام میں لوگوں کی سہولت کے لئے قلتِ ثیاب کی وجہ سے الماء من الماء کا حکم دیا گیا تھا اس جملہ کی شرح میں شراح کے دو قول ہیں ایک یہ کہ بار بار غسل کرنے کی صورت میں جب ایک ہی کپڑے میں جسم کی تری بار بار لگے گی تو وہ کپڑا جلد ہی کمزور اور پرانا ہوگا، دوسرا قول جس کو ابن رسلانؒ لکھا ہے یہ ہے کہ کپڑوں کی کمی کی وجہ سے زوجین کو جب رات میں ایک ہی بستر اور لحاف میں سونا ہوگا تو اس میں مقاربت اور مصاحبت کی نوبت زائد آئے گی جس میں کبھی انزال ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا تو اس مجبوری کی وجہ سے بغیر انزال کے ترکِ غسل کی رخصت اور اجازت دیدی گئی تھی۔

اور ایک نسخہ میں بجائے ثیاب کے لفظ ثبات ہے جس سے مراد پختگی ہے یعنی ابتداء اسلام میں ثبات فی الدین کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے یہ سہولت دیدی گئی تھی، دیکھئے! حضرات شراحِ حدیث نے شرحِ حدیث کا حق ادا کر دیا فجزاھم اللہ احسن الجزاء۔

۲۔قولہ والزق الختانُ بالختان، ختان سے مراد موضعِ ختان ہے اس لئے کہ ختانؔ کے معنی تو ختنہ کے ہیں، ختان کا استعمال مرد اور عورت دونوں کے حق میں ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے اس کے بالمقابل دوسرا لفظ خفاض ہے اس کا استعمال عورت کے ساتھ خاص ہے، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے عُرفُ الدِّیک (مرغی کی کلغی) کے مشابہ اس کو قطع کیا جاتا تھا، عرب میں اس کا دستور تھا گو ہندوستان میں اس کا رواج نہیں۔

ؔ قلت وفی مجمع البحار الختان مصدر وموضع القطع اھ فعلی ہذا لا یحتاج الی تقدیر مضاف ۱۲ منہ

شراح نے لکھا ہے کہ الزق الختان بالختان کنایہ ہے ایلاجِ حشفہ سے اس لئے کہ اول تو جماع کے وقت میں ختانین کا تماس نہیں ہوتا کیونکہ عورت کا محل ختان فرج کے اوپر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ محض التقاء ختانین سے جماع اور دخول کا تحقق نہیں ہوتا، چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اذا التقی الختانان، وتوارت الحشفۃ فقد وجب الغسل بہرحال بدون غیبوبۃِ حشفہ نہ جماع کا تحقق ہوتا ہے اور نہ غسل واجب ہوتا ہے بالاتفاق[۱]۔

(۸۷) بَابٌ فِی الجُنُبِ یَعُودُ

یعنی اگر ایک مرتبہ جماع کرنے کے بعد عود الی الجماع کرے تو درمیان میں غسل کرنا ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق ضروری نہیں، زائد سے زائد اولیٰ ہے، البتہ درمیان میں وضوء کرنا جیسا کہ اگلے باب میں آرہا ہے یہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں وضوء علی المعاودِ یعنی وضوء بین الجماعین مستحب ہے، داؤد ظاہری ابن حبیب مالکیؒ کے یہاں واجب ہے اور امام ابو یوسفؒ سے عدم استحباب منقول ہے، انھوں نے اس سلسلے میں جو امر وارد ہوا ہے اس کو اباحت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ وضوء عبادت کے لئے مشروع ہے نہ کہ قضاء شہوت کے لئے لیکن ان کی یہ تعلیل حدیث کے خلاف ہے۔

قولہ عن النبی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نسائہ فی غسل واحد، یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں جملہ ازواجِ مطہرات کے پاس پہنچے اور ہر ایک سے مقاربت فرمائی اور آخر میں صرف ایک غسل پر اکتفاء فرمایا اور بعض روایات میں ہے وھن تِسعٌ کہ وہ نو تھیں، یوں تو ازواج مطہرات ایک قول کی بناء پر گیارہ اور دوسرے قول کی بناء پر بارہ تھیں، لیکن مشہور قول کی بناء پر نو سے زائد کا اجتماع ثابت نہیں۔

ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی

ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی حسب ترتیب نکاح یہ ہیں، خدیجہؓ سودہ بنت زمعۃؓ، عائشہؓ، حفصہؓ، زینب بنت خزیمہؓ، امّ سلمہؓ، زینب بنت جحشؓ، جویریہؓ بنت الحارث، امّ حبیبہ بنت ابی سفیانؓ، صفیہ بنت حیی بن اخطبؓ، میمونہ بنت الحارثؓ، یہ کل گیارہ ہوئیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استمتاع ثابت ہے، اور بعض علماء نے ریحانہ بنت عمرو یا بنت زید کو بھی ازواج میں شمار کیا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ازواج میں سے نہیں بلکہ آپ کی سُرّیہ یعنی کنیز تھیں، چنانچہ دو کنیزیں آپ کی مشہور ہیں ماریہ قبطیہ اور دوسری ریحانہ۔ ان گیارہ ازواج میں سے دو یعنی خدیجہ اور زینب بنت خزیمہ نے آپ کی

---

[۱] قال النووی فی شرح مسلم قال اصحابنا لو غیب الحشفۃ فی دبر امراۃ او دبر رجل او فرج بھیمۃ او دبرھا وجب الغسل الی آخر ما ذکرہ۔

حیات میں وفات پائی اور باقی تو آپ کی وفات کے وقت میں موجود تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور نساء ہیں جن سے عقد ہوا لیکن دخول کی نوبت نہیں آئی بلکہ بعض وجوہ سے قبل از رخصت علیحدگی ہوگئی جن میں سے بعض کا واقعہ اور ذکر صحاح کی بعض کتب میں آتا ہے۔

فائدہ:۔ بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ سے ان کے شاگردنے معلوم کیا کہ اَوَکَانَ یُطِیْقُ ذٰلِکَ، کہ کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ایک شب میں سب سے مقاربت فرمالیں تو انھوں نے جواب دیا، کنا نتحدث انہ اُعطی قوۃ ثلاثین رجلاً یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی، اور معارف السنن میں علامہ عینیؒ سے نقل کیا ہے کہ صحیح اسماعیلی میں ہے حضرت معاذؓ فرماتے ہیں اعطی قوۃ اربعین رجلاً اور کتاب الحلیہ لابی نعیم میں ہے مجاہد فرماتے ہیں کہ آپ کو رجالِ جنت میں سے چالیس مردوں کی طاقت عطا ہوئی تھی، اور مسند احمد و ترمذی میں حضرت زید ابن ارقمؓ اور انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ رجالِ جنت میں سے ہر شخص کو سو مردوں کی طاقت عطا کیجائے گی، اور چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار بن جاتے ہیں گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار ہزار مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی،

حدیث الباب پر یہ اشکال کہ اقل قسمۃ ایک شب ہے اور اس کے جوابات

جاننا چاہیئے کہ یہاں پر فقہی اشکال ہے وہ یہ کہ اقل قسمۃ ایک شب ہے تو پھر ایک شب میں ہر ایک کے پاس آپ کیسے پہنچے، اب یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم یعنی عدل بین الزوجات واجب تھا یا نہیں اگر واجب نہیں تھا پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر واجب تھا تو پھر مختلف جواب دیئے گئے ہیں، ۱ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کان ذلک برضاھن یعنی صاحبۃ النوبۃ (جس کی باری تھی) کی رضامندی سے آپ نے ایسا کیا، ۲ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کان ذلک عند قدومہ من سفر یعنی کسی سفر سے واپسی میں ابتداء دور سے پہلے آپ نے ایسا کیا، کسی زوجہ محترمہ کی باری میں آپ سب کے پاس تشریف نہیں لے گئے، ۳ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دن ورات میں ایک ساعت ایسی عطاء فرمائی تھی جس میں کسی زوجہ کا حق نہ تھا بلکہ آپ کو اس میں اختیار تھا جس کے پاس چاہیں جاسکتے ہیں اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساعت بعد العصر تھی اور اگر اس میں موقعہ نہ ملتا ہو تو بعد المغرب، ۴ کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ سفر حجۃ الوداع کا ہے چنانچہ جملہ ازواجِ مطہرات اس سفر میں آپ کے ساتھ تھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز ادا فرما کر مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور عصر ذو الحلیفہ میں پہنچکر ادا فرمائی جو میقاتِ اہل مدینہ ہے اور وہاں ایک رات قیام فرمایا، اگلے روز بعد الظہر احرام باندھ کر وہاں سے روانہ ہوئے تو اس شب میں آپ نے جملہ ازواج سے مجامعت فرمائی اور صبح کی نماز سے پہلے غسلِ جنابت فرمایا، جیسا کہ جزء حجۃ الوداع میں بحوالہ کتب حضرت شیخؒ نے لکھا ہے

جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں قسم بین الزوجات واجب ہی نہیں، مولانا انور شاہ صاحب کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ عرف الشذی میں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ نے غسل بین الجماعین نہیں فرمایا اب یہ کہ درمیان میں وضوء بھی فرمایا یا نہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ وضوء فرمایا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو بھی ترک کر دیا ہو بیانِ جواز کے لئے۔

قال ابو داؤد هكذا رواه هشام الخ مصنف حدیث مذکور کی تقویت کے لئے اس کے چند طرق اور ذکر فرما رہے ہیں، متن میں جو روایت مذکور ہے اس کو روایت کرنے والے انسؓ سے حمید طویل ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو انس سے نقل کرنے والے حمید کے علاوہ ہشام بن زید، قتادہ اور زہری بھی ہیں چونکہ یہ سب طرق مصنفؒ نے پوری سند سے بیان نہیں کئے اس لئے ان سب کو تعلیقات کہا جائے گا، اب یہ کہ یہ روایات موصولاً کس کتاب میں ہیں۔ حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ہشام کی روایت مسلم میں اور قتادہ و زہری کی ابن ماجہ میں موجود ہے

باب الوضوء لمن اراد ان یعود

(۸۷)

اس مسئلے پر کلام گذشتہ باب میں آ گیا۔

بابین کی دو مختلف حدیثوں میں مصنفؒ کی رائے

قال ابو داؤد وحديث انس اصح من هذا اس سے پہلے باب میں مصنفؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر فرمائی تھی جس میں صرف ایک بار غسل کرنا مذکور تھا اور اس باب میں ابو رافعؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں تعدد غسل مذکور ہے کہ ہر ایک زوجہ کے یہاں آپ نے غسل فرمایا هذا ازكى واطيب واطهر یہ یعنی تعدد غسل زیادہ ثواب والا ہے اور اس میں ظاہر و باطن کی طہارت بھی زائد ہے۔

یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابو رافعؓ کو اس خاص واقعہ اور ہر ایک کے پاس غسل کرنے کی کیسے اطلاع ہو گئی؟ جواب ظاہر ہے کہ ابو رافعؓ آپ کے موالی اور خدام میں سے ہیں، کوئی اجنبی شخص نہیں ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ غسل کا پانی مہیا کر رہے ہوں، اب یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف طرز عمل ہیں جو ان دو بابوں کی دو حدیثوں میں مذکور ہیں، اکثر حضرات شراح کی رائے تو یہ ہے کہ ان دونوں میں آپس میں کوئی تعارض نہیں ایک وقت میں آپ نے ایسا کیا، اور ایک وقت میں ایسا۔ اگر ایک ہی واقعہ سے یہ دونوں حدیثیں متعلق ہوتیں تب بیشک تعارض تھا، بہرحال صحیح بات تو یہ ہے۔ لیکن مصنف علامؒ ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض سمجھ رہے ہیں اور دفعِ تعارض کے لئے فرما رہے ہیں کہ وحديث انس اصح من هذا یعنی پہلے باب میں جو حدیث انس گذری ہے وہ اس ثانی حدیث کے مقابلے میں اصح ہے، لہذا یہ ثانی حدیث مرجوح اور پہلی حدیث راجح ہوئی

باقی اس ثانی حدیث کو مصنفؒ ضعیف نہیں قرار دے رہے ہیں بلکہ صرف اصحیت کی نفی فرما رہے ہیں لہذا یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہیئے کہ ثانی حدیث کیوں ضعیف ہے اور اسی بات کے پیش نظر مصنفؒ نے پہلے باب کی حدیث کے متعدد طرق کیطرف اشارہ فرماکر اس کو مؤکد کیا ہے۔

قولہ فلیتوضأ بینہما وضوءًا اس حدیث میں وضوء بین الجماعین کا امر ہے جو ظاہریہ اور ابن حبیب مالکیؒ کے یہاں وجوب کے لئے ہے اور جمہور کے نزدیک استحباب کے لئے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حاکم کی روایت میں فانہ انشط للعود وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شرعی مصلحت نہیں بلکہ آدمی کی اپنی ذاتی اور طبعی مصلحت کے لئے ہے گویا یہ امر ارشادی ہوا

(٨٧) بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ

جنبی کے لئے وضوء قبل النوم جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکیؒ کے نزدیک واجب ہے

قولہ انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل شراح کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ انہ کی ضمیر کس طرف راجع ہے بذل المجہود میں حضرتؒ نے یہ ضمیر ابن عمر کی طرف لوٹائی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ضمیر اقرب کی طرف راجع نہیں بلکہ ابعد کی طرف راجع ہے۔ منشأ اس کا یہ ہے کہ نسائی کی سنن کبری میں یہ روایت ذرا تفصیل سے وارد ہوئی ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر کو رات میں جنابت لاحق ہوئی تو وہ اپنے والد حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلہ دریافت کیا اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہونی چاہیئے گو ابوداؤد کی اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر عمر کی طرف راجع ہو، چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مسودۂ بذل میں شروع میں ضمیر عمر ہی کی طرف راجع کی تھی چنانچہ اسی کے مطابق کتابت بھی ہو گئی تھی، اور حضرت شیخ کتابت شدہ کاپیوں کو طباعت کے لئے لے جا رہے تھے زرقانی کی شرح مؤطا حضرت شیخ کے ساتھ تھی ریل میں بیٹھے ہوئے حضرت اس کا مطالعہ کر رہے تھے اتفاق سے یہی حدیث نظر سے گذری اس میں علامہ زرقانیؒ نے ضمیر ابن عمر کی طرف راجع کی تھی تو حضرت شیخؒ نے فوراً اسی وقت حضرت سہارنپوریؒ کے نام ایک خط لکھ کر اس بات کو دریافت کیا کہ اگر حضرت والا کی رائے ہو تو ضمیر کا مرجع بدل دیا جائے، بجائے عمر کے ابن عمر کر دیا جائے، حضرتؒ کا جواب پہونچا مناسب ہے کہ بجائے عمر کے ابن عمر کر دیا جائے۔ حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ کا جواب اس وقت پہنچا جب کاپی پلیٹ پر جم چکی تھی حضرت کا جواب پڑھ کر میں نے پلیٹ پر اصلاح کر کے بجائے عمر کے ابن عمر لکھوا دیا۔

بہر حال احقر کہتا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث کے پیش نظر اگر ضمیر عمر کی طرف لوٹائی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس روایت کے ظاہر الفاظ کا یہی تقاضا ہے اور اگر نسائی کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضمیر ابن عمر کی طرف لوٹائی

جائے تب بھی ٹھیک ہے اس لئے کہ مشہور ہے کہ روایت مفصلہ قاضی ہوا کرتی ہے روایت مجملہ پر یعنی فیصلہ روایت مفصلہ کے مطابق ہوا کرتا ہے اور صاحب منہل کا میلان تعدد واقعہ کی طرف ہے اور یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں ضمیر کا مرجع عمر قرار دیا جائے ہوسکتا ہے حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے لئے اور ایک مرتبہ اپنے بیٹے کے لئے سوال کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں تعدد خلاف اصل ہے اور نہ ایک ہی مسئلہ کو دوبارہ دریافت کرنے کی حاجت ہے، اور روایت میں جو لفظ توضأ واغسل ذکرك بصیغۂ خطاب مذکور ہے اس کا مخاطب بھی ابن عمر ہوسکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ آپ نے عمرؓ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے جاکر یہ کہو۔

اس حدیث میں وضوء قبل النوم کا جوامر کیا گیا ہے وہ جمہور کے نزدیک "استحباب" کے لئے ہے، دوسری روایت سے جن کو حضرتؒ نے بذل میں ذکر کیا ہے عدم وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔

(۸) باب الجنب يأكل

جنبی کے لئے اکل وشرب سے پہلے وضوء کرنا بالاجماع واجب نہیں بلکہ صرف اولیٰ ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکل وشرب سے پہلے وضوء فرماتے تھے جیسا کہ آئندہ باب کی حدیث میں آرہا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ صرف غسل یدین فرماتے تھے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر وضوء آیا ہے وہاں پر بھی وضوء سے مراد وضوء لغوی یعنی غسل یدین ہی ہے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے توضأ وضوءہ للصلوٰۃ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء شرعی مراد ہے پھر آگے حضرتؒ نے لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے یہ اختلاف اختلافِ اوقات پر محمول ہو کہ گاہے آپ غسل یدین فرماتے ہوں اور کبھی وضوء شرعی۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت جاننا چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں اس لئے کہ اس میں وضوء عند الاکل کا ذکر نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً، جواب یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث اور دوسری حدیث دونوں ایک ہی ہیں یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں اور حدیث ثانی میں آرہا ہے واذا اراد ان یأکل وھو جنب غسل یدیہ، لہٰذا اس حدیث ثانی میں جو زیادتی وارد ہے اس کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہوگئی۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح - قولہ زاد واذا اراد ان یأکل الخ زاد کی ضمیر یونس کی طرف راجع ہے پہلی سند میں زہری کے شاگرد سفیان تھے اور اس میں یونس ہیں مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان نے جب زہری سے نقل کیا تو انھوں نے صرف وضوء عند النوم کو ذکر کیا اور یونس نے جب اس کو ان سے نقل کیا تو انھوں نے اکل کا بھی ذکر کیا کہ آپ کھانے سے پہلے صرف غسل یدین فرماتے تھے۔

قال ابو داؤد ورواه ابن وهب عن یونس فجعل قصة الاکل قول عائشة مقصورا یہاں سے مصنفؒ یونس کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، یونس کے شاگرد پہلی سند میں ابن المبارک تھے اس دوسری سند میں ابن وہب ہیں ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن المبارک نے یونس سے مسئلہ اکل ونوم دونوں کو مرفوعاً روایت کیا اور ابن وہب نے مسئلہ نوم کو تو مرفوعاً ہی ذکر کیا اور مسئلہ اکل کو موقوفاً علی عائشہ ذکر کیا اس کلام کی شرح حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے اسی طرح کی ہے اور صاحب عون المعبود نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن وہب نے صرف قصۂ اکل کو ذکر کیا اور قصۂ نوم کو ذکر ہی نہیں کیا بظاہر پہلا ہی مطلب صحیح ہے۔

ورواہ صالح بن ابی الاخضر اس سے ابن المبارک کی روایت کی تائید مقصود ہے جیسا کہ ظاہر ہے ورواہ الاوزاعی عن یونس عن الزہری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ زہری براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو زہری بسندہٖ حضور سے روایت کرتے ہیں، مصنفؒ کی غرض اس سے بھی ابن المبارک ہی کی تائید ہے۔

(۸۷) باب من قال الجنب یتوضأ

ترجمۃ الباب کی غرض جاننا چاہئے کہ یہ ایک ہی سلسلے کے تین باب ہیں جن میں یہ تیسرا ہے۔ مصنفؒ نے باب اول اور اس کی حدیث سے وضوء الجنب عند النوم کو ثابت کیا ہے، اس کے بعد کے دو باب وضوء عند الاکل سے متعلق ہیں، جن میں اول سے مصنفؒ نے یہ ثابت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عند الاکل غسل یدین پر اکتفاء فرمایا اور اس دوسرے باب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عند الاکل (حالت جنابت میں) وضوء کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے بذل کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے اس تیسرے باب سے وضوء الجنب عند النوم والاکل دونوں کو ثابت کیا ہے، اس باب کی حدیث میں تو دونوں ہی جزء مذکور ہیں لیکن میرے نزدیک مصنفؒ کی غرض صرف اکل سے متعلق ہے کیونکہ وضوء عند النوم کو مصنفؒ پہلے باب سے ثابت کر چکے ہیں، میری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس باب میں مصنفؒ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد جن بعض صحابہ کے اقوال بیان کئے ہیں وہ بھی وضوء عند الاکل ہی سے متعلق ہیں۔

(۸۹) باب فی الجنب یؤخر الغسل

یعنی یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی شخص کو ابتداء لیل میں جنابت لاحق ہو تو وہ اسی وقت غسل کرے بلکہ آخر شب میں غسل کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

مضمونِ حدیث اور اس کی تشریح

جیساکہ حدیث الباب میں حضرت عائشہؓ نے سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا ربما اغتسل فی اول اللیل وربما فی اخرہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جنابت پیش آنے کے بعد شروع شب میں اسی وقت غسل فرمالیا کرتے اور کبھی ایسا ہوتا کہ اس وقت وضوء فرماکر سوجاتے اور آخر شب میں اٹھ کر غسل فرماتے لیکن یہاں ایک احتمال عقلاً یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد یہ ہو کہ بعض مرتبہ جنابت کی حالت شروع شب میں پیش آتی تو آپ اسی وقت غسل فرماتے اور جب آخر شب جنابت پیش آتی تو آخر شب میں غسل فرماتے اس صورت میں تاخیر غسل جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے وہ ثابت نہ ہوگا لیکن یہ معنی اس لئے مراد نہیں ہوسکتے کہ سائل نے حضرت عائشہؓ کا جواب سنکر کہا، الحمد للہ الذی جعل فی الامر سعۃ اس لئے کہ گنجائش کا ہونا تو جب ہی ثابت ہوگا جب پہلے معنی مراد ہوں۔

آگے پھر حدیث میں ہے کہ سائل نے حضرت عائشہ سے دو سوال اور کئے ایک وتر کے بارے میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول وتر کے بارے میں کیا تھا، شروع رات میں ادا فرماتے تھے یا اخیر شب میں، جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ کبھی آپ اس طرح فرماتے اور کبھی اس طرح، دوسرا سوال یہ کیا کہ آپ قیام لیل میں قرآن کریم کی تلاوت جہراً فرماتے یا سراً، اس کا جواب انھوں نے یہی دیا کہ دونوں طرح۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

۲- حدثنا حفص بن عمر۔ قولہ لاتدخل الملٰئکۃ بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب یہ حدیث بظاہر باب کی پہلی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ پہلی حدیث سے تاخیر غسل کا جواز ثابت ہو رہا تھا، اور اس میں یہ ہے کہ جس گھر میں جنبی ہوتا ہے اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے، نیز یہ حدیث بظاہر ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہے، مصنفؒ کی عادت ہے کہ وہ بعض مرتبہ ترجمۃ الباب کے موافق حدیث لانے کے بعد کوئی حدیث ایسی بھی لاتے ہیں جو بظاہر ترجمۃ الباب کے خلاف ہوتی، میرے نزدیک مصنفؒ کی غرض اس سے طالبین کو متوجہ کرنا ہے کہ وہ اس کا جواب سوچیں اور ہر دو حدیث کا محمل متعین کریں، سو اس کا جواب حضرتؒ نے بذل میں امام خطابیؒ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث میں جنبی سے وہ جنبی مراد نہیں ہے جو غسل کو مؤخر کرے نماز کے وقت تک، اور نماز کا وقت آنے پر غسل کرلے بلکہ اس سے وہ جنبی مراد ہے جو غسل کے بارے میں ہمیشہ تہاون اور تکاسل برتتا ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر غسل ثابت ہی ہے نفسِ تاخیر میں کیا اشکال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام نسائیؒ نے اس حدیث کی ایک اور نفیس توجیہ فرمائی ہے اور انھوں نے اس توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مستقل ترجمۃ الباب قائم کیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد وہ جنبی ہے جو رات میں جنابت پیش آنے پر بغیر وضوء کے سو جائے، یہ توجیہ ان کی بڑی اچھی ہے اور احادیث سے بھی عموماً یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں وضوء کے بعد ہی آرام فرماتے تھے، پھر اس کے بعد احقر کو یہ بات ابو داؤد کی ایک روایت میں صراحۃً مل گئی، چنانچہ مصنفؒ نے کتاب الترجل باب الخلوق للرجال میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث مرفوع ذکر فرمائی، ثلاثۃ لا تقربھم الملٰئکۃ

جیفة الکافر والمتضمخ بالخلوق والجنب الا ان یتوضأ جس سے معلوم ہوا کہ وضوء کر لینے کے بعد حالت جنابت قرب ملائکہ سے مانع نہیں ہوتی، فالحمد للہ۔

پھر جاننا چاہیئے کہ عند الجمہور حدیث میں صورت سے مراد صورت ذی روح ہے خواہ سایہ دار ہو (مجسم) یا غیر سایہ دار، نیز وہ صورت ایسی ہو کہ جس کو آویزاں کیا گیا ہو زینت کے لئے یا ثوب ملبوس میں ہو مثلاً، اور جو تصویر ممتہن و مبتذل ہو یا پامال ہوتی ہو مثلاً فرش میں ہو یا تکیے میں یا جوتے میں یا پائیدان میں اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، لیکن بنانا اس قسم کی صورت کا بھی جائز نہیں، تو گویا دو چیزیں ہوئیں ایک عمل تصویر (تصویر کشی) اور دوسرے استعمال تصویر، عمل تصویر یعنی ذی روح کی مطلقاً ناجائز ہے، اور استعمال تصویر بعض صورتوں میں حرام اور بعض صورتوں میں مباح ہے، تیسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے وہ کلب ہے، کلب کی دو قسمیں ہیں، ماذون الاتخاذ جیسے کلب صید وغیرہ، غیر ماذون الاتخاذ، اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع مطلق کلاب ہیں یا صرف وہ جو غیر ماذون الاتخاذ ہیں، چنانچہ امام نووی نے امام خطابی اور قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع صرف وہ کلاب ہیں جو ممنوع الاقتناء ہیں اور اسی طرح تصویر بھی لیکن خود امام نووی کی یہ رائے نہیں ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے دونوں قسموں کو شامل ہے اور حاشیہ ترمذی میں علامہ طیبی کا قول قاضی عیاض کے موافق اور امام محی السنۃ کی رائے امام نووی کی رائے کے موافق لکھی ہے، اور ہمارے حضرت سہارنپوری کی رائے جو بذل میں یہاں اور اس کے علاوہ آگے کتاب اللباس میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ امتناع ملائکہ مخصوص ہے ممنوع الاقتناء کے ساتھ مگر یہ بات حضرت نے انشاء اللہ کے ساتھ لکھی ہے بالجزم نہیں۔

جاننا چاہیئے کہ بعض حضرات نے جرو کلب کے قصے کو امام نووی و من وافقہ کی رائے کی تائید میں پیش کیا ہے کہ جب جرو کلب جس کا ہونا صاحب خانہ کو معلوم بھی نہ تھا وہ دخول جبرئیل سے مانع ہوا اور یہ علم میں نہ ہونا عذر نہیں سمجھا گیا تو پھر یہ حکم عام کیوں نہ ہوگا، لیکن یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کلب صغیر اور کبیر کا کوئی فرق حدیث سے تو ثابت نہیں دونوں کا حکم ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے، نیز یہ جرو کلب حراست یا صید کے لئے بھی نہ تھا لہٰذا یہ غیر ماذون الاتخاذ ہوا جو بالاتفاق مانع ہے لہٰذا اس سے تائید درست نہیں۔

---

۲۲۸ حدثنا محمد بن کثیر۔ قولہ ینام وھو جنب من غیر ان یمس ماءً اس حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ تاخیر غسل ثابت ہو رہا ہے جس کے لئے ترجمہ منعقد کیا گیا ہے، لیکن من غیر ان یمس ماءً میں، دونوں احتمال ہیں کہ غسل اور وضوء دونوں کی نفی ہو، دوسرا یہ کہ صرف غسل کی نفی مراد ہو، ابھی قریب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں نوم کا ارادہ فرماتے تو توضأ وضوءہ للصلوٰۃ اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہاں صرف غسل کی نفی مراد لیجائے اور اگر دونوں کی نفی مراد لیجائے تو یہ بیان جواز پر محمول ہوگا، امام نووی کا میلان اس دوسرے احتمال کی طرف ہے اور امام بیہقی نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے۔

مصنفؒ کے دعوئے وہم کی توضیح اور اس مقام کی تحقیق

قال ابوداؤد هذا الحديث وهم جاننا چاہئے کہ اس حدیث کے بارے میں جو رائے مصنفؒ کی ہے وہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انھوں نے بھی بہت سے علماء سے اس حدیث کا وہم ہونا نقل کیا ہے اور یہی رائے امام احمد بن حنبلؒ کی ہے بلکہ بعض علماء جیسے ابن المفوزؒ نے تو اس حدیث کے خطاء ہونے پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کی امام بیہقیؒ نے تصحیح کی ہے بلکہ انھوں نے تغلیط کرنے والوں کی تردید کی ہے۔

جاننا چاہئے کہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں ابواسحاق راوی سے غلطی ہوئی، وہ غلطی کیا ہوئی؟ اس کو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث دراصل طویل تھی جس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی اور پھر اسکے بعد اپنی فہم کے اعتبار سے اس کا اختصار کیا، صورت حال یہ ہے کہ اصل روایت میں اس طرح تھا حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتی ہیں کان ينام اول الليل ويحيي آخره ثم ان كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل ان يمس ماءً جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ شروع شب میں آرام فرماتے اور آخر میں بیدار رہتے پھر اگر آپ کو حاجت ہوتی تو اس کو پورا فرماتے اور پھر سو جاتے قبل ان یمس ماءً ابن العربیؒ کہتے ہیں کہ یہاں پر قضاء حاجت سے مراد بول و براز کی حاجت ہے اور مطلب یہ ہے کہ حاجت انسانیہ سے فارغ ہو کر آپ آرام فرماتے بغیر مس ماء کے، ابواسحاق سے یہاں پر یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے حاجت کو بجائے حاجت انسانیہ کے حاجت الی الاہل یعنی وطی پر محمول کیا حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اسی حدیث کے آخر میں ہے وان نام جنبًا توضأ جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حالت جنابت میں بغیر وضوء کے آپ نہ سوتے تھے، تو اب اگر شروع میں حاجت کو حاجت وطی پر محمول کیا جائے اور ولا یمس ماءً کو مطلق ماء پر محمول کیا جائے یعنی ماء وضوء اور ماء اغتسال دونوں کی نفی مراد لیجائے تو اس صورت میں اول حدیث آخر حدیث کے معارض ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ صحیح محمل تو اس حدیث کا یہ تھا کہ اگر حاجت وطی پر محمول کیا جائے تو ولا یمس ماءً میں ماء مطلق کی نہیں بلکہ صرف ماء اغتسال کی نفی مراد لیجائے اور اگر حاجت کو حاجت انسانیہ پر محمول کیا جائے تب بیشک ولا یمس ماءً کو اپنے عموم پر رکھ سکتے ہیں، لیکن ابواسحاق نے یہ کیا کہ حاجت کو حاجت وطی پر محمول کیا اور ولا یمس ماءً کو اپنے عموم پر رکھ غسل اور وضوء دونوں کی نفی کر دی اور یہ بات خلاف واقع ہونے کے علاوہ آخر حدیث کے معارض بھی ہے کیونکہ آپ کا معمول حالت جنابت میں بغیر وضوء کے سونے کا نہ تھا، یہ توتشریح ہوئی ان لوگوں کی مراد کی جو اس حدیث کو غلط کہتے ہیں۔

لیکن اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ اول حدیث کا آخر حدیث سے معارضہ تو جب لازم آئے گا جب ہم حدیث ابواسحاق میں لا یمس ماءً کو عموم پر محمول کریں کہ وضوء اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے لیکن اگر حدیث میں ماء سے خاص ماء اغتسال مراد لیا جائے تو پھر کیا اشکال ہے، اور ابواسحاق نے یہ کب کہا کہ ماء سے مطلق ماء مراد ہے، تعارض تو اس حدیث میں ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے کہ وہ ماء سے مطلق ماء مراد لے کر پھر اول حدیث و آخر حدیث میں تعارض بتلا رہے ہیں، لہٰذا حدیث

ابو اسحاق وہم ہوئی، چنانچہ امام بیہقیؒ اور ابو العباس بن سریج کی یہی رائے ہے کہ اس حدیث میں کچھ وہم نہیں ہے اور لا یمس ماءً میں صرف ماءِ اغتسال کی نفی ہے، وضوء کی نفی نہیں اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایک شکل یہ بھی ہے کہ یہاں مطلق ماء کی نفی مراد لیجائے اور اس کو بیانِ جواز پر محمول کیا جائے کہ گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہے عادت مراد نہیں، لیکن احقر کو اس میں یہ اشکال ہے کہ اس توجیہ سے تو ناقدین کا اصل اشکال پھر لوٹ آئے گا یعنی اولِ حدیث اور آخرِ حدیث میں تعارض، کیونکہ یہاں پر گفتگو ایک خاص حدیث کو سامنے رکھ کر ہو رہی ہے، مطلقاً مسئلہ کی حیثیت سے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل میں امام بیہقیؒ وغیرہ کی رائے کو اختیار فرمایا ہے اور اس میں حضرت ناقدینِ حدیث کے ہمنوا نہیں۔

تنبیہ: جاننا چاہئے کہ ابو اسحاق کی یہ روایت مطولہ مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، ثم ان کانت لہ حاجۃ الی اھلہ قضی حاجتہ، اس روایت میں الی اہلہ موجود ہے اب اس کے معنی وطی کے متعین ہو گئے، لیکن مسلم شریف کی اس روایت میں اس کے بعد ولا یمس ماءً جملہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سارا اشکال کھڑا ہوا تھا۔

امام طحاویؒ کی رائے

نیز جاننا چاہئے کہ امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ اس روایت میں ابو اسحاق سے یہ غلطی ہوئی۔ مگر ان کے نزدیک غلطی یہ نہیں کہ ابو اسحاق نے حاجت کا مطلب غلط سمجھا، حاجت کا مفہوم تو امام طحاویؒ کے نزدیک بھی جماع ہی ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ابو اسحاق کا ولا یمس ماءً کے ذریعہ وضوء اور غسل ہر دو کی نفی کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حالتِ جنابت میں وضوء کے بعد ہی آرام فرماتے تھے نہ کہ قبل الوضوء، لیکن پھر امام طحاویؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابو اسحاق کی مراد ولا یمس ماءً سے صرف غسل ہی کی نفی ہو لہذا پھر کوئی اشکال نہیں رہے گا، یہ وہی بات ہو گئی جو بندہ نے شروع میں کہی تھی کہ تعارض تو ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں امام طحاویؒ کی رائے نقل نہیں فرمائی بلکہ صرف قاضی ابو بکر ابن العربیؒ کی رائے شوکانی کے کلام سے اور بیہقی کی رائے خود ان کی کتاب سے نقل فرمائی، ہاں البتہ صاحب معارف السنن نے امام طحاویؒ کا کلام اور ان کی رائے نقل کی ہے، انھوں نے اس موضوع پر کافی طویل بحث کی ہے

ج　بَابٌ فِي الجُنُبِ يَقرَأُ

حالتِ جنابت میں اذکار و ادعیہ کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے لیکن تلاوتِ قرآن مختلف فیہ ہے، مذاہب اس میں یہ ہیں کہ: داؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور یہی مروی ہے ابن عباسؓ سعید بن المسیبؒ اور عکرمہ سے، اور امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً حرام ہے ولو حرفاً، امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک مثل شافعیہ کے، دوسری روایت ما دون الآیت کے جواز کی ہے، اسی طرح ہمارے یہاں بھی دو روایتیں ہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے ما دون الآیت کی اباحت نقل کی ہے اور امام کرخیؒ

نے عدم جواز، اور امام مالکؒ کے نزدیک آیت یا آیتین پڑھنے کی گنجائش ہے، (کذا فی المیزان الکبریٰ للشعرانی)
جاننا چاہئے کہ امام بخاریؒ کا میلان اس مسئلہ میں مطلق جواز کی طرف ہے چنانچہ انھوں نے اس سلسلہ میں متعدد روایات اور آثار ذکر فرمائے ہیں، نیز کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ سے بھی استدلال کیا ہے اسی طرح ابن المنذرؒ اور ابن جریر طبریؒ کی رائے بھی یہی ہے، نیز طبری نے منع کی روایات کو اولویت پر محمول کیا ہے۔
جاننا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس مسئلے میں حائض کا حکم بیان نہیں کیا، امام ترمذیؒ نے ایک ہی ترجمۃ الباب میں دونوں کو ذکر فرمایا ہے "باب الجنب والحائض لا یقرأن القرآن" حائض کا حکم جمہور کے یہاں وہی ہے جو جنبی کا ہے البتہ اس میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک حائض کے لئے مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مدتِ حیض طویل ہوتی ہے اگر اس عرصہ کے اندر مطلقاً نہیں پڑھے گی تو نسیان کا خوف ہے جس پر وعید وارد ہوئی ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ ایک وقتی چیز ہے اس کا ازالہ آدمی کے اختیار میں ہے (کذا فی المنہل)

مضمون حدیث قولہ عن عبد اللہ بن سلمۃ یہ سلمہ بکسر اللام ہے کتب رجال میں اس کی تصریح ہے، اور امام نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں اس فصل میں جس میں انھوں نے اسماء مشتبہ کے اصول لکھے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ سلمہ ہر جگہ بفتح اللام ہے بجز عمرو بن سلمہ (جن کی امامت کا قصہ حالتِ صغر میں کتب حدیث میں مشہور ہے) اور بنو سلمہ کے یہ دونوں بکسر اللام ہیں لیکن انھوں نے عبد اللہ بن سلمہ کا استثنا نہیں کیا اس لئے کہ جو ضابطہ انھوں نے لکھا ہے وہ صرف رجالِ صحیحین سے متعلق ہے اور یہ عبد اللہ بن سلمہ کتبِ سنن کے راوی ہیں، (الفیض السمائی)
قولہ رجل منا و رجل من بنی اسد أحسب الخ عبد اللہ بن سلمہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور دو شخص جن میں ایک ہمارے قبیلے یعنی قبیلہ مراد کا اور دوسرا شخص قبیلہ بنو اسد کا تھا، ان دونوں کو حضرت علیؓ نے کسی جگہ بھیجنے کا ارادہ فرمایا، اور فرمایا کہ تم توی اور مضبوط آدمی ہو لہٰذا دین کی خدمت کرو (یہ بات ہوگئی اس کے بعد راوی کہتا ہے) پھر حضرت علیؓ اٹھے اور مخرج یعنی بیت الخلاء تشریف لے گئے فراغت کے بعد باہر آئے اور پانی طلب کیا پانی حاضر خدمت ہونے پر اس میں سے ایک چلو لے کر (ہاتھوں اور چہرہ کا) مسح کیا اور پھر قرآن شریف پڑھنے لگے، اس پر (یعنی بلا وضوء تلاوت پر) لوگوں نے اشکال کیا تو انھوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات بیت الخلاء سے آنے کے بعد ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے اور کھاتے پیتے بھی تھے اور کوئی چیز آپ کے لئے قراءت قرآن سے مانع نہ ہوتی لیس الجنابۃ، بجز جنابت کے۔

(۹۰) بَابٌ فِي الْجُنُبِ يُصَافِحُ

جنبی کا ظاہر جسم پاک ہے جنابت ایک معنوی نجاست ہے لہٰذا جنبی کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مصافحہ کرنا سب جائز ہے۔

جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے۔

قولہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقیہ الخ حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی اس پر حضور حذیفہؓ کی طرف مصافحہ کے لئے مائل ہوئے تو انھوں نے عرض کیا کہ میں جنب ہوں۔

یہاں پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے لقاء کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی، یہ ادب کے خلاف ہے ملاقات چھوٹے کیا کرتے ہیں بڑوں سے نہ کہ برعکس، جواب یہ ہے کہ ایسا انھوں نے قصداً کیا اس لئے کہ وہ اپنے نزدیک اس حال میں نہیں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کریں کیونکہ حالت جنابت میں تھے، فقال ان المسلم لیس بنجس۔ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا یعنی جنابت کی وجہ سے اس کا ظاہر جسم ناپاک نہیں ہوتا کہ مصافحہ وغیرہ سے مانع ہو، حافظؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے (بطریق المفہوم) بعض ظاہریہ نے کافر کی نجاست پر استدلال کیا ہے کہ وہ نجس العین ہے نیز انھوں نے باری تعالیٰ کے قول انما المشرکون نجس۔ الآیۃ سے بھی استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث میں آپ کی مراد لیس بنجس سے تحامی عن النجاسۃ ہے یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ نجاست سے بچتا ہے بخلاف کافر کے کہ نجاست سے بچنا اس کا شعار نہیں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں مومن کی تخصیص کافر کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ صرف اس حیثیت سے ہے کہ چونکہ خطاب اسی کے ساتھ ہو رہا ہے، اور آیت کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں نجاست سے اعتقاد اور باطن کی نجاست مراد ہے۔

(۹۲) بَابٌ فی الجنب یدخل المسجد

جنابت کے احکام چل رہے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حالتِ جنابت میں آدمی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اس میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

مذاہبِ ائمہ اور ہر ایک کی دلیل جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک مرور، دوسرے مکث، امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک جنب اور حائض کے لئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو وضوء سے ہو یا بلا وضوء دخول اور مرور فی المسجد جائز ہے البتہ حائض کے لئے شرط ہے کہ تلویثِ مسجد کا خوف نہ ہو، دوسرا مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا ان کے یہاں جنب اور حائض کے لئے مرور فی المسجد جائز نہیں مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر، دوسری چیز ہے مکث فی المسجد یعنی جنبی کا مسجد میں ٹھہرنا اٹھنا بیٹھنا، سو یہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاث حنفیہ مالکیہ شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے حنابلہ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن بعد الوضوء، داؤد ظاہری اور مزنی وغیرہ کے نزدیک جنب اور حائض دونوں کے لئے مرور اور مکث دونوں مطلقاً جائز ہیں منہل میں مذاہب ائمہ اسی طرح لکھے ہیں، اب یہاں دو اختلاف ہیں، ایک حنفیہ وشافعیہ کا تقابل اور ایک تقابل جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اور حنابلہ کا، دونوں کی دلیل

سنیئے، مصنفؒ نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوع ذکر فرمائی ہے جس کے اخیر میں ہے انی لا احل المسجد لحائض ولاجنب یہ حدیث اس مسئلے میں جمہور علماء کی دلیل ہے اور حنابلہ وظاہریہ کے خلاف ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی ابن خزیمہؒ نے تصحیح اور ابن القطانؒ اور ابن سید الناسؒ نے تحسین کی ہے، لیکن ابن حزم ظاہری نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں افلت بن خلیفہ جو مجہول ہیں قابل استدلال نہیں، خطابی شارح ابوداؤد کہتے ہیں کہ تضعیف کرنیوالوں کی یہ بات درست نہیں اس لئے کہ افلت کی ابن حبانؒ وامام احمد بن حنبلؒ وغیرہ محدثین نے توثیق کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تضعیف کرنے والوں کی تردید کی ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ راوی مجہول نہیں بلکہ ثقہ اور مشہور ہیں۔

اب حنفیہ اور شافعیہ کا تقابل لیجئے، شافعیہ جو جوازِ مرور کے قائل ہیں ان کا استدلال آیت کریمہ، لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً الّا عابری سبیل سے ہے وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ سے مراد موضع صلوٰۃ یعنی مسجد ہے اور عابری سبیل سے یہی عبور ومرور مراد ہے، لہٰذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ جنب کے لئے مرور فی المسجد جائز ہے، ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا استدلال حذفِ مضاف پر مبنی ہے اور ہمارے نزدیک یہ آیت اپنے ظاہر پر ہے صلوٰۃ سے صلوٰۃ ہی مراد ہے موضع صلوٰۃ مراد نہیں اور عابری سبیل سے مراد مسافرین ہیں، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہیں جانا چاہئے مگر یہ کہ آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم کرنا چاہئے، تیمم میں مسافر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عام طور سے سفر ہی میں عدم وجدان ماء کی حالت پیش آتی ہے لہٰذا آیت کریمہ کا مفہوم بغیر حذف مضاف کے بالکل صاف اور واضح ہے، اس پر انھوں نے یہ اشکال کیا کہ عابری سبیل سے اگر مسافر مراد لیا جائے تو پھر آیت میں مسافر کے اعتبار سے تکرار ہو جائے گا کیونکہ آگے پھر مسافر کا ذکر ہے وان کنتم مرضیٰ اَوْعَلیٰ سَفَرٍ جواب یہ ہے کہ تکرار کوئی ایسی قبیح چیز نہیں کہ اس سے بچنا ضروری ہو، البتہ اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے سو یہاں نکتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ مریض کا حکم بیان کرنا تھا اور مریض واجدالماء ہونے کے باوجود تیمم کرتا ہے تو اس کے ساتھ مسافر کو دوبارہ اس لئے ذکر کیا گیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ واجدالماء یعنی مریض اور عادم الماء یعنی مسافر دونوں باعتبار حکم کے یکساں ہیں، لہٰذا مریض کو جواز تیمم میں وجدان ماء کی وجہ سے کوئی تردد نہ ہونا چاہئے مطمئن ہو کر تیمم کرے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء میں جن صحابہ کرامؓ کے حجرات مسجد نبوی کے اردگرد تھے ان کے دروازے مسجد کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے، ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وجّھوا ھذہ البیوت عن المسجد کہ ان گھروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا کر دوسری جانب کھول لو، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مرتبہ جنب اور حائض کا مرور فی المسجد لازم آئے گا لیکن صحابۂ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم پر اس توقع سے عمل نہیں کیا کہ شاید اس سلسلے میں کوئی رخصت نازل ہو جائے، پھر اس کے بعد دوسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف کو گذر ہوا تو

آپ نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ دروازوں کے رخ پھیر دو، چنانچہ صحابہ کرام نے اس پر حکم کی تعمیل کی۔

جاننا چاہئے کہ یہ جو اس باب میں مسئلہ چل رہا ہے یعنی جنبی کے لئے دخولِ مسجد کی ممانعت، اس حکم سے حضور اقدس صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ مستثنیٰ ہیں، چنانچہ ترمذی میں مناقب علی میں ایک روایت وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرك معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بحالت جنابت مسجد میں آجاسکتے ہیں، حضرت شیخؒ حاشیہ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس خصوصیت کی تصریح ہمارے علماء میں سے علامہ شامیؒ نے بھی کی ہے، نیز علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ روافض کا یہ کہنا کہ یہ حکم تمام اہلبیت کے لئے عام ہے اور یہ کہ لبس حریر بھی ان سب کے لئے جائز ہے غلط ہے مخترعاتِ شیعہ میں سے ہے۔

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ حدیث الباب میں تحویلِ ابواب کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، باب علی یا باب ابو بکر کا اس میں استثناء مذکور نہیں جو ترمذی کے اندر مناقب علی میں بروایت ابن عباس موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بسد الابواب الا باب علیؓ، ابن الجوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے کہ یہ روافض کا اختراع ہے جو انھوں نے باب ابی بکر کے استثناء کے مقابلہ میں کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس کی تردید کی ہے انھوں نے باب علی کے استثناء کے سلسلہ میں متعدد روایات ذکر کی ہیں اور ان سب کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان سب احادیث کے طرق قابل استدلال ہیں اور ایک کی دوسرے سے تقویت ہو رہی ہے، اور باب ابی بکر کے استثناء کی روایت تو بخاری شریف میں ہے، بخاری کی ایک روایت میں جو کتاب المناقب میں ہے لفظ باب کے ساتھ استثناء وارد ہے اور ایک روایت میں لفظ خوخہ کے ساتھ لا تبقین فی المسجد خوخة الا خوخة ابی بکر اور اسی طرح ترمذی میں بھی ہے، اب ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کہ ایک جگہ صرف باب علی کا استثناء فرمایا گیا اور دوسری روایت میں صرف باب ابو بکر یا خوخۂ ابی بکر کا، حافظ وغیرہ شراح نے جمع بین الروایتین اس طور پر کیا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام صحابہ کو جن کے ابواب مسجد کی طرف مفتوح تھے تحویل ابواب کا حکم دیا بجز حضرت علیؓ کے، چنانچہ اس پر عمل درآمد ہو گیا، لیکن ان سب حضرات نے یہ کیا کہ اپنے گھروں میں مسجد کی طرف خوخات یعنی کھڑکیاں کھول لیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی بند کرنے کا حکم فرمایا، مگر اس مرتبہ خوخۂ ابی بکر کا استثناء فرما دیا کہ ان کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی رہے تو کچھ حرج نہیں یہ حضرت صدیق اکبرؓ کی خصوصیت تھی اور حضرت علیؓ کی خصوصیت تو شروع ہی میں فرما دی گئی کہ ان کا اصل دروازہ مسجد کی طرف باقی رکھا جائے اور اسی طرح یہ بھی کہ ان کے لئے بحالتِ جنابت مسجد میں آنا جانا مباح ہے، یہ بڑی اچھی توجیہ ہے جو شراحِ حدیث نے فرمائی ہے۔

قال ابوداؤد ھو فلیت العامری، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سند میں جو افلت بن خلیفہ راوی آئے ہیں یہ وہی ہیں جو فلیت عامری سے مشہور ہیں، میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ اس سے اشارہ ہو ان لوگوں کے رد کی طرف جو ان کو

مجہول اور غیر معروف کہتے ہیں۔

باب فی الجنب یصلی بالقوم وھو ناسٍ (۳)

یعنی کوئی شخص اپنا جنبی ہونا بھول جائے اور بغیر غسل کے نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ یہ باب اور اس کی احادیث فقہی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہیں مسئلہ بھی مختلف فیہا اور باب کی روایات میں بھی اختلاف ہے، مسئلۃ الباب کی وضاحت سے قبل باب کی حدیثِ اول کا مفہوم سمجھ لیجئے۔

۱- حدثنا موسی بن اسماعیل۔ قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل فی صلوٰۃ الفجر فاومأ بیدہ ان مکانکم ثم جاء ورأسہ یقطر فصلی بھم یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز شروع کرائی اور پھر فوراً یاد آیا کہ آپ حالت جنابت میں ہیں اسی وقت آپ نے ہاتھ کے اشارے سے صحابۂ کرام کو سمجھایا کہ اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں اور پھر فوری غسل فرماکر واپس تشریف لائے سر مبارک سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے اور آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ حالت جنابت ہی میں نماز شروع کراچکے تھے اور پھر بعد میں یاد آنے پر غسل فرماکر شروع کردہ نماز کو پورا کرادیا یعنی اس پر بنا فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم نہیں، چنانچہ شافعیہ وغیرہ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے موافق ہوئی اب احناف کو جواب کی فکر کرنی چاہئے، جواب یہ ہے کہ غالباً معترض کو اس مسئلے کی تحقیق نہیں، جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام کی نماز کسی وجہ سے فاسد ہوگئی ہے تو اس صورت میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہے فاسد نہیں ہوئی اور حنفیہ کے یہاں امام کے ساتھ مقتدیوں کی بھی نماز گئی، اصل مسئلہ تو یہ ہے اور اس حدیث میں جو صورت پیش آئی وہ یہ نہیں ہے یہاں تو نماز شروع کرنے کے بعد نماز کے دوران ہی میں امام کو یاد آگیا اور پھر طہارت حاصل کرنے کے لئے چلا گیا فاین ھذا من ذاک، اب رہی یہ بات کہ جو صورت اس حدیث میں مذکور ہے اس میں ائمہ کی کیا رائے ہے، سو جاننا چاہیے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اگر امام کو حدث سابق اثناء صلوٰۃ میں یاد آئے تو ان دونوں کے نزدیک نماز باطل ہوگئی اور تحصیل طہارت کے بعد استیناف واجب ہے بناء جائز نہیں، شافعیہ کا بھی صحیح مسلک یہی ہے کہ نماز باطل ہوگئی اور استیناف واجب ہوگا، چنانچہ ابن رسلان نے خود امام شافعیؒ سے ان کا مسلک یہی نقل کیا ہے لیکن ابن قدامہ نے مغنی میں شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی بلکہ اسی نماز پر بناء کرسکتے ہیں، ممکن ہے کہ یہ ان کی کوئی روایت ہو، اب رہ گیا مسلک امام مالکؒ کا

وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت پیش آنے پر دو طریقے ہیں کہ یا تو مقتدی اپنی نماز فرادیٰ فرادیٰ پوری کرلیں یا کسی ایک کو ان میں سے نائب بنا کر اپنی نماز کو پوری کرلیں، حاصل یہ کہ ان کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی اسی پر بنار کرسکتے ہیں، لیکن اگر مقتدی امام کا انتظار کریں تو ان کے یہاں بھی مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور حدیث الباب میں بھی ایسا ہی ہے کہ انھوں نے امام کا انتظار کیا، تو اب خلاصہ یہ ہوا کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں مقتدیوں کی نماز ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہوئی، لہٰذا یہ حدیث سب ہی کے خلاف ہوئی اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں ۱ یہ کہ روایات صحیحہ جو صحیحین وغیرہ میں ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تک نماز میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے بلکہ صرف مصلے میں داخل ہوئے تھے اسی وقت آپ کو یاد آگیا لہٰذا سارا اشکال ہی رفع ہوگیا، چنانچہ آگے اسی باب میں کئی روایتیں ایسی آرہی ہیں جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مصلی اور مقام صلوٰۃ ہی میں پہنچے تھے کہ آپ کو اپنی جنابت یاد آگئی لہٰذا حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں، ۲ یہ کہ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ آپ نماز میں داخل ہو چکے تھے تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ نے اپنی نماز پر بنار کی بلکہ نماز کا استیناف فرمایا، چنانچہ ابن حبان کی روایت میں استیناف صلوٰۃ کی تصریح ہے یہ جو کچھ مسئلے کی تحقیق وتفصیل ہم نے بیان کی اسی طرح حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل اور اسکے علاوہ لامع الدراری اور اوجز المسالک میں تحریر فرمائی ہے

امام محمد کا استنباط جاننا چاہئے کہ امام محمد نے موطا محمد میں حدیث الباب کو حدث فی الصلوٰۃ پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے جواز البنار فی الصلوٰۃ کا مسئلہ مستنبط کیا ہے جس کے حنفیہ قائل ہیں اور جمہور نہیں جس کی تفصیل باب الحدث فی الصلوٰۃ میں ہمارے یہاں گذر چکی، مولنا عبدالحی صاحب نے حاشیہ موطا میں اس استنباط کو رد فرمایا ہے، اور اس سب بحث کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور حضرت نے اس میں امام محمد کی جانب سے مدافعت فرمائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ مولنا عبدالحی صاحب کے جتنے اشکالات ہیں وہ سب اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ موطا محمد کی روایت کو اور اس کے علاوہ دوسری کتب صحاح میں اس سلسلے کی جو روایات وارد ہوئی ہیں ان سب کو وہ وحدت واقعہ پر محمول کر رہے ہیں لیکن اگر ان روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے تو پھر امام محمد کی رائے میں کوئی اشکال نہوگا اور امام محمد نے روایت کے جو الفاظ موطا میں ذکر فرمائے ہیں ان کو حدث فی الصلوٰۃ پر بلا کسی تردد کے محمول کیا جاسکتا ہے، ہاں جو اس کے علاوہ یہ دوسری روایات ہیں ان کو بے شک حدث فی الصلوٰۃ پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان میں سے بعض میں جنابت اور غسل کی تصریح ہے۔

باب فی الرجل یجد البلۃ فی منامہ (ج)

بلّہ بکسر البار ہے اور بَلَل بفتح البار ہے بمعنی تری، یعنی آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو اس پر غسل

واجب ہے یا نہیں، احتلام کی کن کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے خصوصًا حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی تفصیل ہے۔

قولہ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل الخ آپ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص اٹھنے کے بعد کپڑے پر تری پائے اور احتلام اس کو یاد نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب ہے اور اس شخص کے بارے میں جس کو احتلام ہونا یاد ہو لیکن تری نہ پائے تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں بعض علماء جیسے شعبی اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث میں بَلَل سے مطلق تری مراد ہے خواہ اس کا منی ہونا محقق ہو یا نہ ہو، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے منی کی تری مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ علامہ شامی نے اس مسئلے کی چودہ شکلیں ذکر فرمائی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے ۱ تیقن منی، ۲ تیقن مذی، ۳ تیقن ودی یہ تین شکلیں تیقن کی ہوئیں اور چار صورتیں عدم تیقن اور شک کی ہیں ۱ الشک بین الاولین (منی و مذی) ۲ الشک بین الاخیرین (مذی و ودی) ۳ الشک بین الاول والثالث (منی و ودی) ۴ الشک فی الثلاث یعنی تری کے بارے میں تینوں خیال ہوں ہو سکتا ہے کہ منی ہو، ہو سکتا ہے مذی ہو، ہو سکتا ہے ودی ہو، یہ کل سات صورتیں ہوئیں ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں تذکر احتلام و عدم تذکر احتلام، لہذا کل چودہ صورتیں ہوئیں اب ان کا حکم سنئے۔ تذکر احتلام کی سات صورتوں میں سے ایک کے علاوہ باقی سب صورتوں میں غسل واجب ہے اور وہ ایک صورت تیقن ودی کی ہے اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں، اور عدم تذکر احتلام میں یہ تفصیل ہے کہ ایک صورت یعنی تیقن منی کی صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہے اور تیقنِ غیر منی کی صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور وہ تین صورتیں ہیں ۱ تیقن مذی ۲ تیقن ودی، ۳ شک بین المذی والودی، اور احتمالِ منی (جس کی تین صورتیں ہیں) میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں اور وہ تین صورتیں یہ ہیں، شک بین الاولین، شک بین الاول والثالث، شک فی الثلاث، حاصل یہ کہ عدمِ تذکر کی سات صورتوں میں سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک صورت یعنی تیقن منی میں غسل ہے باقی چھ میں نہیں، اور عند الطرفین تیقن منی اور احتمالِ منی جس کی تین صورتیں ہیں ان چار صورتوں میں بھی غسل واجب ہے یہ تفصیل تو مذہب احناف میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں تیقن منی، تیقن غیر منی، اور احتمالِ منی، پہلی دو صورتوں کا حکم ظاہر ہے اور تیسری صورت میں ان کے یہاں اختیار ہے غسل اور عدم غسل میں، اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں ہے لیکن وہ شک اور احتمال کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اگر قبل النوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب تو غسل واجب نہیں اور اگر سبب خروج مذی نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے اور مالکیہ کے یہاں احتمالِ منی کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر شک ہو منی اور باقی دو (مذی اور ودی) میں سے کسی ایک میں تب تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو اب چونکہ احتمالِ منی

ضعیف ہوگیا اس لئے غسل واجب نہوگا، ان ائمہ ثلاث کا مذہب صاحب منہل نے اسی طرح لکھاہے، اور اس سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں تذکر احتلام اور عدم تذکر احتلام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے

(۹۱) بَابٌ فی المرأة تری مایری الرّجل

باب سابق احتلام رجل سے متعلق تھا اور یہ احتلام مرأۃ ہے، لیکن احتلام فی النساء نادر ہے جیساکہ رجال میں عدم احتلام نادر ہے، کذا قالوا۔

قولہ ان اللہ لایستحیی من الحق حضرت ام سلیمؓ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسا مسئلہ دریافت کرنا تھا جو عرفاً وطبعاً قابل استحیاء تھا، لیکن چونکہ شریعت میں تحصیلِ علم میں استحیاء نہیں ہے اس لئے انھوں نے بطور تمہید کے اپنے کلام کے شروع میں یہ بات کہی۔

جاننا چاہئے کہ حیاء انفعال اور تأثر کے قبیل سے ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہیں اس لئے علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں استحیاء سے اس کے لازم معنی مراد ہیں یعنی ترک اور امتناع، اس لئے کہ جس چیز سے آدمی شرماتا ہے اس کو ترک کردیتا ہے، لہذا یہاں لازمی معنی مراد ہوئے یعنی حق تعالیٰ شانہٗ حق بات ظاہر کرنے سے یا حق بات کے سوال کرنے سے منع نہیں فرماتے، بعضوں نے اس پر یہ کہا کہ اس سوال وجواب کی کوئی حاجت نہیں اس لئے کہ یہاں حدیث میں حق تعالیٰ کے لئے استحیاء کی نفی کی جارہی ہے نہ کہ اثبات، جواب یہ ہے کہ یہاں پر یہ مذکور ہے کہ حق تعالیٰ شانہ حق سے استحیاء نہیں فرماتے، تو اس سے بطور مفہوم مخالف مستفاد ہورہا ہے کہ غیر حق سے استحیاء فرماتے ہیں، لہذا سوال وجواب برمحل ہے فضول نہیں۔

قالت عائشۃ___ وھل تری ذلک المرأۃ. ام سلیمؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احتلام مرأۃ کا جب مسئلہ دریافت کیا تو اس پر حضرت عائشہؓ کو جو وہاں پر موجود تھیں بڑی شرم آئی اور ام سلیم کو خطاب کرکے فرمانے لگیں بھلا عورت بھی اس چیز کو دیکھتی ہے۔

علماء نے لکھا ہے کہ اول تو عورتوں میں احتلام نادر ہے دوسرے حضرت عائشہؓ نو عمر تھیں اس لئے ان کو تعجب ہوا اس پر علامہ سیوطی لکھتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جس طرح انبیاء علیہم السّلام احتلام سے محفوظ ہوتے ہیں اسی طرح ازواج مطہرات احتلام سے محفوظ تھیں اور یہ انکے خصائص میں سے ہے اس کو علامہ زرقانی اور حافظ عراقی نے یہ کہہ کر رد فرمایا

لہ لکن لایذھب علیک ان ابن رسلان شارح ابی داؤد نقل مذھب الشافعی انہ لو تیقن انہ منی ولکن لم یذکر الاحتلام لایجب الغسل عندہ لہذا شافعیہ کے مذہب کی مزید تحقیق کرلیجائے۔

الخصائص لاتثبت بالاحتمال، مولنا عبدالحی صاحبؒ نے سعایہ میں اس مسئلے پر بحث کی ہے اور انھوں نے اپنی تحقیق یہ لکھی ہے انہن لایحتلمن بالجماع بشخص اجنبی، نیز احتلام کا اثر شیطانی ہونا بھی متعین نہیں ہے بلکہ وہ کبھی کثرت شبع یا مرض، یا امتلار اوعیۂ منی کی وجہ سے بھی ہوتا ہے

قولہ تربت یمینک یا عائشۃ اس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں جو کنایہ ہوا کرتا ہے، فقر و احتیاج سے لیکن عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اس لفظ کو غیر معنی اصلی میں استعمال کرتے ہیں، اور اس سے صرف نکیر مقصود ہوتی ہے نہ کہ بددعار ویسے ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں اس لفظ کے معنی کی تحقیق و تشریح میں علمار کے دس اقوال لکھے ہیں جن کو حضرت شیخؒ نے اوجز میں نقل کیا ہے۔

قولہ ومن این یکون الشبہ، شبہ بفتحتین اور بکسرالشین وسکون البار دونوں طرح منقول ہے یعنی مشابہت اور اشتراک آپ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ بچہ کبھی والد اور کبھی والدہ کے جو مشابہ ہوتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہی تو ہے کہ جب مرد کا نطفہ غالب ہوتا ہے تو بچہ مرد کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کا نطفہ غالب ہوتا ہے تو بچہ ماں کے مشابہ ہوتا ہے تو جب عورت کے لئے منی کا ثبوت ہو گیا تو پھر احتلام میں کیا استبعاد ہے، صحیح مسلم کی ایک روایت[1] میں ہے کہ جب مار رجل غالب ہوتا ہے مار المرأۃ پر تو بچہ اپنے چچاؤں کے مشابہ ہوتا ہے، اور جب مار المرأۃ غالب ہوتا ہے مار الرجل پر تو اس وقت مولود اپنے ماموؤں کے مشابہ ہوتا ہے، نیز مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ جب مرد کی منی غالب ہوتی ہے تو بچہ مذکر ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ اور جب اس کا عکس ہوتا ہے تو بچہ مؤنث ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ۔

ثبوت المنی للمرأۃ والاختلاف فیہ جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں عورت کے لئے اثبات منی ہے اور جمہور علمار کا اس پر اتفاق ہے، صرف بعض فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ارسطا طالیس کہتا ہے عورت کے منی نہیں ہوتی ہے بلکہ عورت کے دم حیض ہی میں قوت تولید ہوتی ہے اور ابو علی سینا کہتا ہے کہ عورت کے رطوبت ہوتی ہے جو منی کے مشابہ ہوتی ہے اور فی الواقع وہ منی نہیں ہوتی حضرت شیخؒ سعایہ سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ محققین فلاسفہ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ عورت کے منی ہوتی، پھر حضرت شیخؒ لکھتے ہیں لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں بعض علمار جیسے ابراہیم نخعیؒ سے عورت کے لئے منی ہونے کا انکار نقل کیا ہے اگرچہ امام نوویؒ نے شرح مہذب میں ابراہیم نخعیؒ کی طرف اس قول کی نسبت کو مستبعد لکھا ہے لیکن حافظ کہتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے اس

---

[1] ولفظہ فی روایۃ اذا علا ماءھا ماء الرجل اشبہ الولد اخوالہ واذا علا ماء الرجل ماءھا اشبہ اعمامہ وفی روایۃ ماء الرجل ابیض وماء المرأۃ اصفر فاذا اجتمعا فعلا منی الرجل منی المرأۃ اذکرا باذن اللہ واذا علا منی المرأۃ منی الرجل آنثا باذن اللہ وفی نسخۃ انثا۔

قول کو ابراہیم نخعیؒ سے بسندِ جید نقل کیا ہے۔

قال ابوداؤد وکذا روی الزبیدی وعقیل الخ اوپر روایت میں ابن شہاب کے شاگرد یونس تھے، یہاں مصنفؒ یونس کے علاوہ ابن شہاب کے دوسرے تلامذہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ابن شہاب سے یونس روایت کرتے ہیں اسی طرح اور بہت سے رواۃ بھی اس کو ان سے روایت کرتے ہیں جس سے یونس کی روایت کو تقویت ہوگئی اور وہ رواۃ یہ ہیں زبیدی، عقیل یونس (لیکن یونس کا ذکر یہاں مکرر ہے اس لئے کہ ان کی روایت تو اوپر آہی چکی) ابن اخی الزہری اور ابن ابی الوزیر جو کہ اس کو زہری سے بواسطۂ مالک روایت کرتے ہیں، واضح رہے کہ عبارت میں عن مالک کا تعلق صرف ابن ابی الوزیر سے ہے اس سے پہلے جو رواۃ مذکور ہیں ان سے نہیں وہ بغیر واسطۂ مالک کے براہِ راست زہری سے روایت کرتے ہیں۔

روایتین میں تعارض اور اس کے دفعیہ میں محدثین کی آرار

قولہ ووافق الزهریؒ مسافع الحجبی الخ جاننا چاہئے کہ یہاں پر روایاتِ حدیثیہ میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلیم کے سوال پر رد کرنیوالی حضرت عائشہؓ ہیں یا حضرت ام سلمہؓ زہری کی روایت میں یہ ہے کہ رد کرنے والی حضرت عائشہ ہیں اور اس کے بالمقابل ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ ام سلمہ ہیں، مصنفؒ زہری کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ مسافع حجبی نے زہری کی موافقت کی ہے لہٰذا زہری کی روایت مؤید و مؤکد ہوگئی، ان دونوں روایتوں میں جو تعارض ہے اس کے جواب میں محدثین کی آرار مختلف ہیں امام ابوداؤدؒ نے زہری کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت عائشہؓ ہیں اور قاضی عیاضؒ نے ہشام کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت ام سلمہؓ ہیں اور امام نوویؒ نے بجائے مسلک ترجیح کے جمع بین الروایتین کو اختیار فرمایا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ام سلیمؓ کے سوال کے وقت ام سلمہؓ و عائشہ دونوں موجود تھیں دونوں ہی نے ام سلیم پر نکیر کی اب یہ رواۃ کا اختصار ہے کہ بعض نے انکو ذکر کیا بعض نے ان کو حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کی رائے کو پسند کیا ہے، اور علامہ سندھیؒ نے حاشیۂ نسائی میں ایک اور توجیہ لکھی ہے یعنی احتمال تعددِ واقعہ ممکن ہے کہ ام سلیمؓ نے جب پہلی بار حضورؐ سے سوال کیا تو ان دو میں سے کسی ایک نے نکیر کی، پھر کچھ روز بعد ام سلیم نے نسیان واقع ہونے کی وجہ سے دوبارہ آپؐ سے سوال کیا تو اس وقت مجلس میں دوسری زوجۂ محترمہ تھیں تو انھوں نے بھی اس سوال پر نکیر فرمائی لہٰذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

(۹۷) باب فی مقدار الماءِ الذی یجزیُٔ بہ الغسلُ

موجباتِ غسل کا بیان پورا ہوا اب یہاں سے مصنفؒ غسل کا بیان شروع کرتے ہیں، مصنفؒ نے طہارتِ صغریٰ یعنی

وضوء میں بھی ایسا ہی کیا تھا کہ وضوء سے پہلے موجباتِ وضوء یعنی استنجاء اور آداب استنجاء کو بیان فرمایا اس کے بعد وضوء کو، مصنف رح کیفیت غسل کے بیان سے پہلے مقدار ماء غسل کو بیان کرتے ہیں اسی قسم کا باب ابواب الوضوء کے شروع میں آچکا ہے، جس میں ماء وضوء کی مقدار بیان کی گئی تھی، ہم نے اسی جگہ مقدار ماء غسل کو بھی بیان کردیا تھا، لہذا دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قال ابوداؤد قال معمر عن الزھری فی ھذا الحدیث، اس حدیث کے راوی ابن شہاب زہری ہیں ان سے روایت کرنے والے پہلی سند میں مالک اور دوسری میں جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں معمر ہیں، زہری کے ان شاگردوں کی روایت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اور معمر کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضور دونوں ملکر ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ پہلی روایت میں غسل عائشہ مذکور نہیں تو اس کی نفی بھی نہیں ہے اور دوسری روایت میں دونوں کا غسل صراحۃً مذکور ہے، لہذا پہلی روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اختلافِ اوقات واحوال پر محمول ہے گاہے آپ تنہا ایک فرق پانی سے غسل فرماتے اور گاہے آپ اور حضرت عائشہ دونوں،

آگے مصنف نے فرق اور صاع کی مقدار کو بیان فرمایا ہے اس کی تفصیلی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضوء میں گذر چکی ہے اور اس پر تفصیلی کلام حضرت رح نے بذل میں یہاں فرمایا ہے۔

قال سمعت احمد یقول من اعطی صدقۃ الفطر الخ حضرت امام احمد کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں صدقۃ الفطر کی مقدار ایک صاعِ تمر بیان کی گئی ہے اور صاع ایک مشہور پیمانہ کا نام ہے اب اگر کوئی شخص اس پیمانہ کے ذریعے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے تب تو کوئی شک شبہ کی بات ہی نہیں لیکن اگر کوئی شخص صدقۃ الفطر بجائے پیمانہ کے وزن کے ذریعہ پانچ رطل وثلث رطل ادا کردے جو کہ وزن صاع ہے تو اس سے بھی صدقۃ الفطر ادا ہوجائیگا۔

قیل لہ الصیحانی ثقیل قال الصیحانی اطیب قال لا ادری صیحانی[1] ایک خاص قسم کی کھجور کا نام ہے جو عرب میں مشہور ہے

---

[1] صیحانی کی وجہ تسمیہ صاحب قاموس نے یہ لکھی ہے کہ دراصل صیحان ایک مینڈھے کا نام ہے جو کھجور کی اس قسم کے درخت کے ساتھ باندھا جاتا تھا، اس مناسبت سے اس درخت ہی کو صیحانی کہنے لگے، اور حضرت شیخ رح نے حاشیۂ بذل میں لسان العرب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایک غیر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ صیحانی کھجور کو صیحانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ صیاح سے ہے جس کے معنی بولنے اور چیخنے کے ہیں، ہوا یہ تھا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی مرتضیٰ ایک کھجور کے درخت کے قریب تشریف فرماتھے تو اس درخت نے دوسرے درخت کو پکار کر کہا ھذا النبی المصطفیٰ وعلیّ المرتضیٰ، گویا اصل مادہ اس کا صیاح ہے نسبت کے وقت تغیر کر کے صیحانی کہنے لگے۔

جب میں ۱۳۹۳ھ میں پہلی بار حج کو گیا تھا تو وہاں پہنچکر معلوم کیا تھا کہ کھجور کی کوئی قسم کیا صیحانی بھی ہے؟ تو لوگوں نے بتایا کہ ہاں ایک خاص قسم ہے، چنانچہ میں وہ خرید کر لایا تھا جو عام کھجوروں کے مقابلہ میں ذرا گراں تھی، اور عمدہ قسم کی شمار ہوتی ہے۔

تشریح حدیث حضرت امام احمدؒ سے کسی شخص نے سوال کیا کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ اگر وزن کے اعتبار سے پانچ رطل وثلث رطل تمر ادا کی جائے تو وہ کافی ہے، حالانکہ صیحانی کھجور بھاری اور وزنی ہوتی ہے اس کے پانچ رطل وثلث رطل سے پیمانہ یعنی صاع پُر نہیں ہوگا اب بتلائیے کہ اس سے بھی واجب ادا ہوگا یا نہیں؟ اس لئے کہ حدیث میں تو ایک صاع دینے کا حکم ہے اور یہاں وزن کے اعتبار سے ایک صاع ہے لیکن صورۃً وکیلاً وہ ایک صاع سے کم ہے اس پر امام صاحبؒ نے سوال فرمایا الصیحانی اطیب یعنی کیا صیحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے؟ یہ سوال انھوں نے بظاہر اس لئے کیا کہ اگر صیحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے تو پھر اس سے صدقۃ الفطر یقیناً ادا ہو جائے گا، لیکن یہ بات جو ان کے ذہن میں آئی سوال کے مطابق نہ تھی چنانچہ امام صاحبؒ نے جب سوال میں دوبارہ غور کیا تب سمجھے کہ سائل کا سوال تو کچھ اور ہی ہے اس میں عمدہ وغیر عمدہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے اپنی بات سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا لا ادری یعنی اس سوال کا جواب مجھے مستحضر نہیں ہے، اس کلام کی شرح میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ امام احمدؒ نے جب سوال فرمایا الصیحانی اطیب تو اس پر مجیب نے جواب دیا لا ادری کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ وہ عمدہ ہے یا غیر عمدہ، اور پھر اسی پر بات ختم ہوگئی، آگے معلوم نہیں کہ پھر امام صاحبؒ نے کیا فیصلہ فرمایا ہوگا گویا لا ادری کے قائل میں دو احتمال ہوئے ایک یہ کہ اس کے قائل خود امام احمدؒ ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا قائل مخاطب یعنی سائل ہے حضرتؒ نے بذل میں پہلے معنی اختیار کئے ہیں اور ابن رسلانؒ نے دوسرے معنی ذکر کئے ہیں۔

فقہی مسئلہ یہ ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس صورت میں صدقۃ الفطر ادا نہ ہوگا، اور منہل میں بقیہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے۔

(۹۹) باب فی الغسل من الجنابۃ

یہ باب کیفیت غسل کے بارے میں ہے اور خاصا طویل ہے، اور کیفیت وضوء کا تو اس سے بھی بہت زیادہ طویل تھا اس باب میں مصنفؒ نے گیارہ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، امام نسائیؒ نے اس سلسلہ میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں، مکرر سہ کرر ابواب قائم کرکے کیفیت غسل کو خوب واضح فرمایا ہے، میں تو کہا کرتا ہوں تراجم کی یہ تکثیر اور ہر ہر جزء پر الگ باب قائم کرنا شغف بالحدیث، حدیث پاک عظمت اور حب رسول کی بناء پر ہے۔ ؎

اعد ذکر نعمان لنا ان ذکرہ ⁂ ھو المسک ما کررتہ یتضوع

۱- حدثنا عبد الله بن محمد النفیلی۔ قولہ اما انا فافیض علی رأسی ثلثا یعنی ایک مرتبہ بعض صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں غسل جنابت کے سلسلہ میں مذاکرہ فرما رہے تھے، ہر ایک اپنا طریقۂ غسل بیان کر رہا تھا آپ نے ارشاد فرمایا کہ میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں غسل میں اپنے سر پر صرف تین بار پانی بہاتا ہوں ابن رسلانؒ لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابۂ کرام نے تین سے زائد عدد ذکر کیا ہوگا یعنی کسی نے کہا ہوگا کہ میں پانچ مرتبہ بہاتا ہوں اور کسی نے کہا ہوگا کہ میں سات مرتبہ، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا اما انا فافیض علی رأسی ثلثا اما دراصل تفصیل کے لئے آتا ہے جو تعدد کو چاہتا ہے یہاں روایت میں مدخولِ اما کی صرف ایک شق مذکور ہے اس کی شق ثانی مقام سے سمجھ میں آرہی ہے یعنی اما انتم فتفعلون کذا وکذا۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے غسل میں تثلیثِ غسلِ رأس کا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ غسل رأس میں تثلیث کا استحباب تو متفق علیہ ہے ہمارے علماء نے باقی بدن کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تثلیث کو مستحب قرار دیا ہے اور اسی طرح وضوء پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے بلکہ غسل بہ نسبت وضوء کے تثلیث کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ وضوء کی بناء تخفیف پر ہے البتہ اس میں قاضی ابوالحسن ماوردی شافعیؒ کا اختلاف ہے وہ باقی بدن کی تثلیث کو مستحب نہیں مانتے، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ امام نوویؒ نے جو مسلک شافعیہ کا لکھا ہے وہی حنفیہ اور حنابلہ کا بھی ہے، اور مالکیہ کے یہاں صرف غسل رأس میں تثلیث مستحب ہے باقی بدن میں نہیں اسی طرح غسل کے شروع میں جو وضوء کیجاتی ہے ان کے یہاں اس میں بھی تثلیث مستحب نہیں بلکہ اعضاء وضوء کا غسل صرف مرۃً ہوگا۔ (کما فی الشرح الکبیر)

حدثنا محمد بن المثنی۔ قولہ اذا اغتسل من الجنابۃ دعا بشیٔ نحو الحلاب الخ یعنی جب آپ غسل کا ارادہ فرماتے تو ایسے برتن میں پانی منگاتے جو حلاب جیسا ہوتا ہے، حلاب کہتے ہیں اس برتن کو جس میں اونٹنی کا ایک مرتبہ کا دودھ سما جائے جس کی مقدار ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک معروف ومتعین ہوگی، قولہ فقال بہما علی رأسہ یعنی دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر اس کو سر پر بہاتے، لفظ قال متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی مقام ومحل کے مناسب ہوتے ہیں وہ لے لئے جاتے ہیں، چنانچہ قال بیدہ وقال برجلہ کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ہاتھ سے پکڑا اپنے پاؤں سے چلا۔

حدیث الباب پر امام بخاریؒ کا ایک خاص ترجمہ

جاننا چاہئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے لفظ حلاب کے پیش نظر اس حدیث پر بخاری شریف میں ترجمہ قائم فرمایا باب من بدأ بالحلاب او الطیب اور ان کا یہ ترجمہ بخاری شریف کے ان مشہور تراجم میں سے ہے جو معرکۃ الآراء اور مشکل سمجھے جاتے ہیں. ترجمۃ الباب کے الفاظ بظاہر اس بات کو مشعر ہیں کہ غسل کی ابتداء حلاب اور طیب سے ہونی چاہئے گویا حلاب کوئی ایسی شی ہے جو از قبیل طیب ہے امام خطابیؒ فرماتے ہیں غالباً امام بخاریؒ کو وہم ہوا اور ان کا ذہن حلاب

سے محلب کی طرف چلا گیا اور محلب واقعی ایک ایسی چیز ہوتی ہے جو ہاتھ بدن دھونے میں استعمال کی جاتی ہے لیکن حدیث میں محلب کا ذکر نہیں بلکہ حلاب کا ہے جو ایک ظرف کا نام ہے، حضرت نے بذل میں خطابی سے اسی قدر نقل فرمایا ہے ویسے شراح بخاری نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ فرماتے ہیں ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری سے اس میں وہم ہوا، اور کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو غلطی سے محفوظ ہو (اور غلطی وہی ہے جس کا ذکر اوپر خطابی کے کلام میں آیا) اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں تصحیف واقع ہوئی ہے، صحیح حلاب نہیں بلکہ جلاب ضم جیم اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے یعنی ماء الورد جو یقیناً از قبیل طیب ہے اور بعض شراحِ بخاری کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصود اس ترجمۃ الباب سے استعمال طیب قبل الغسل کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی نفی مقصود ہے کہ غسل سے پہلے استعمال طیب ثابت نہیں

٣- حدثنا یعقوب بن ابراہیم۔ قولہ ونحن نفیض علی رؤسنا خمسًا من اجل الضفر حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں اپنے سر مبارک پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم یعنی آپ کی ازواج مطہرات بالوں کے بٹا ہوا ہونے کی وجہ سے پانچ بار پانی بہاتی تھیں۔

اس حدیث پر حضرت نے تو بذل میں کوئی اشکال نہیں فرمایا بلکہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر وہ ایسا احتیاطاً کرتی تھیں تاکہ پانی اچھی طرح اصول شعر تک پہنچ جائے اور حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ مراد عائشہ یہ ہے کہ گاہے ہم ایسا کرتے تھے ورنہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہو جائے گی جو اس سے اگلے باب میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ سے فرمایا انما یکفیك ان تحثی علیك ثلاث حثیات یعنی عورت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ غسل کے وقت نقض صفائر نہ کرے اور اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لے، لہٰذا اصل تو تثلیث ہی ہے اور اس حدیث کو یہ کہا جائیگا کہ یہ ان کا اپنا فعل تھا، حضور کی طرف سے اس کا حکم نہیں تھا اور یا یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی جمیع بن عمیر ہیں جو متکلم فیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح حدیث

٤- حدثنا سلیمان بن حرب۔ قال سلیمان یبدء فیفرغ بیمینہ وقال مسدد غسل یدیہ الخ

اس حدیث میں حضرت عائشہ غسل جنابت کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان فرما رہی ہیں غسل کی کیفیت مسنونہ جو احادیث میں وارد ہوئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو اولاً دونوں ہاتھ دھوتے اس کے بعد استنجاء بالماء فرماتے، اور بعض روایات میں ہے فیغسل مذاکیرہ یعنی محل استنجاء کے اردگرد مثلاً فخذین واصول فخذین وغیرہ پر جو نجاست ہوتی اس کو آپ زائل فرماتے پھر ہاتھ دھو کر وضوء فرماتے اس کے بعد اولاً سر پر تین بار پانی ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور مسدد ان دونوں استاذوں کے الفاظ

میں جو فرق ہے مصنفؒ اس کو بیان کر رہے ہیں سلیمان کی روایت میں ہے یبدأ فیفرغ بیمینہ یعنی آپ غسل یدین اس طرح فرماتے کہ پہلے برتن میں سے دائیں ہاتھ سے پانی لے کر بائیں ہاتھ پر ڈالتے اور پھر دونوں ہاتھوں کو دھوتے، اور مسدد نے اداتو غسل یدین کو مجملاً ذکر کیا اور کہا غسل یدیہ، اس کے بعد غسل یدین کی جو کیفیت بیان کی وہ سلیمان کی بیان کردہ کیفیت سے ذرا مختلف ہے، سلیمان کی روایت سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پانی لینے کے لئے ادخال ید فی الاناء فرمایا، اور مسدد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے ادخال ید کے اصغاء اناء فرمایا یعنی برتن جھکا کر پانی ہاتھ پر ڈالا۔

قولہ ثم اتفقا فیغسل فرجہ یعنی سلیمان اور مسدد دونوں نے غسل یدین کا ذکر کرنے کے بعد کہا فیغسل فرجہ، جس سے استنجاء بالماء مراد ہے پھر آگے مصنف کہتے ہیں کہ مسدد نے کیفیت استنجاء کو بھی بیان کیا یفرغ علی شمالہ یعنی بوقتِ استنجاء آپ دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے تھے۔

قولہ وربما کنت عن الفرج مسدد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کبھی تو لفظ فرج کو صراحۃً ذکر فرماتیں اور کبھی کنایۃً، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے ثم صب الماء علی الاذی الذی بہ، یہ الفاظ متن کی تشریح ہوئی جو یقیناً قابل اعتناء ہے۔

قولہ ثم یتوضأ وضوءہ للصلوۃ یعنی استنجاء وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ غسل کے شروع میں وضوء فرماتے نماز والی وضوء۔

ابتداء غسل میں وضوء سے متعلق اختلافات

جاننا چاہئے کہ وضوء قبل الغسل میں تین مسئلے اختلافی ہیں اول اس کا حکم ثانی یہ کہ یہ وضوء کامل ہوگی یا اس میں غسل رجلین کو مؤخر کیا جائے گا ثالث یہ کہ اس وضوء کے اندر مسح رأس بھی ہوگا یا نہیں۔

اختلاف اول جمہور علماء کے نزدیک یہ وضوء سنت ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے جس کی تحقیق اس سے اگلے باب باب فی الوضوء بعد الغسل میں آئے گی۔

اختلاف ثانی۔ اس سلسلہ میں روایات بھی مختلف ہیں اور علماء کے اقوال بھی، حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے تکمیلِ وضوء سمجھ میں آرہا ہے اور حضرت میمونہؓ کی روایت جو اس سے آگے آرہی ہے اس میں تاخیر غسل رجلین مذکور ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی روایات جو صحیحین میں ہیں ان کے ظاہر سے تکمیل وضوء مستفاد ہوتی ہے اور اکثر روایاتِ میمونہ سے تاخیر غسل قدمین معلوم ہوتی ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قولِ اصح واشہر اولویتِ تکمیلِ وضوء ہے اسی طرح علامہ زرقانی مالکیؒ فرماتے ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب تکمیل وضوء ہے یعنی عدم تاخیر غسل قدمین اور حنابلہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ کما فی المغنی، اور حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ۱ قول مختار عند الاکثر جو متونِ احناف میں مذکور ہے وہ اولویتِ تاخیر مطلقاً ہے، ۲ عدم تاخیر مطلقاً ۳ اگر غسل کی جگہ مستنقع الماء ہے تب تو تاخیر ہے ورنہ تقدیم۔

اختلافِ ثالث، اس وضوء میں مسح رأس ہے یا نہیں؛ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں ہے البتہ حسن بن زیاد کی امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ اس وضوء میں مسح رأس نہیں ہے امام نسائیؒ نے اس مسئلہ پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب ترک مسح الرأس فی الوضوء من الجنابۃ اور اس باب میں انھوں نے حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمر کی وہ روایت ذکر فرمائی ہے جس میں ہے ــــــ حتی اذا بلغ رأسہ لم یمسح وافرغ علیہ الماء لیکن چونکہ کثرت سے روایات میں یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ وارد ہے اس لئے جمہور علماء نے اسی کو اختیار کیا، اور نسائی کی اس روایت کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں ممکن ہے بیانِ جواز کے لئے گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہو (کذا قال السندی فی الحاشیہ)

قولہ فیخلل شعرہ علامہ زرقانیؒ لکھتے ہیں کہ غسل میں تخلیلِ شعرِ رأس بالاتفاق غیر واجب ہے اِلّا یہ کہ سر کے بال کسی شئی کے ساتھ مُلبّد ہوں یعنی کوئی چکنی چیز لگ رہی ہو جس سے بغیر تخلیل کے پانی خلال شعر میں نہ پہنچ سکے البتہ تخلیل لحیہ فی الغسل مختلف فیہ ہے جس کا بیان ابواب الوضوء میں گزر چکا۔

قولہ ثم اصاب البشرۃ یہ لفظ بفتحتین ہے اس کے معنی ظاہر جلد انسان کے ہیں صاحب عون المعبود کو یہاں پر وہم ہوا انھوں نے اس کو بکسر الموحدہ وسکون الشین ضبط کیا ہے یہ صحیح نہیں بِشر بالکسر کے معنی طلاقۃ الوجہ یعنی خندہ پیشانی کے ہیں اسی طرح آگے لفظ فضلۃ کو صاحب عون نے بضم الفاء ضبط کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں یہ لفظ بفتح الفاء ہے، کما ضبطہ فی البذل، البتہ فضالہ بضم الفاء ہے۔

۵- حدثنا عمرو بن علی الباہلی، قولہ ثم غسل مرافغہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں غسل کفین سے ابتداء فرماتے اس کے بعد غسلِ مرافغ فرماتے، دراصل اس سے مراد استنجاء بالماء ہے جیسا کہ روایات میں مشہور ہے یہ رُفغ کی جمع ہے، مرافغ کہتے ہیں مغابن ومُطاوی بدن کو یعنی مواضعِ عرق و وسخ بدن کا وہ حصہ جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے جیسے ابطین اور اصولِ فخذین اور یہاں اس سے مراد فرج اور اصول فخذین ہے ایک روایت میں ہے اذا التقی الرفغان وجب الغسل ای الفرجان والختانان۔

قولہ وافاض علیہ الماء اس روایت کے الفاظ میں یہاں کچھ گڑبڑ معلوم ہوتی ہے حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر روایت کے الفاظ میں تقدیم وتاخیر ہے، بندہ کی رائے یہ ہے جس کو حضرت نے بھی احتمالاً بیان فرمایا ہے، علیہ کی ضمیر بتاویل مذکور مرافغ کی طرف راجع ہے اور یہاں تک استنجے کا بیان پورا ہوا، آگے فاذا انقاہما میں غسل یدین کا ذکر ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً آپ نے غسل مرافغ یعنی استنجاء بالماء فرمایا اس کے بعد پھر غسل یدین کیا اور نہایت تنظیف کے لئے اپنے ہاتھوں کو دیوار یعنی مٹی سے رگڑا اس صورت میں عبارت میں تقدیم وتاخیر ماننے کی ضرورت نہیں۔

۷- حدثنا مسدد بن مسرھد، قولہ ثم تنحی ناحیۃ الخ یہ ہے حضرت میمونہؓ کی وہ روایت جس میں تاخیر غسل قدمین کی تصریح ہے۔

تمسح بالمندیل کی بحث اور مذاہب ائمہ

قولہ فناولتہ المندیل فلم یاخذہ؛ حضرت میمونہؓ نے بدن خشک کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رومال پیش کیا مگر آپ نے اس کو قبول نہیں فرمایا، تمسح بالمندیل کے بارے میں امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے اور پھر اس کے ذیل میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بہا بعد الوضوء، اور دوسری حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجہہ بطرف ثوبہ، اور ایک روایت میں ہے جس کو علامہ جزری نے نہایہ میں ذکر کیا ہے کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نشافۃ ینشف بہا غسالۃ وجہہ اور امام ترمذیؒ نے ان دونوں حدیثوں کی تضعیف کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح اور ثابت نہیں، بندہ کہتا ہے صحیحین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک تنشیف ہی مروی ہے اور اسی طرح حضرت امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں بجائے تمسح بالمندیل کے باب نفض الیدین من الغسل قائم کیا ہے یعنی اعضاء کو بجائے کپڑے سے خشک کرنے کے ویسے ہی جھٹک دینا، اور امام نسائیؒ نے ترک المندیل بعد الغسل[1] کا ترجمہ قائم کیا ہے۔

علماء کے مابین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ علامہ کرمانیؒ نے امام نووی سے شافعیہ کے یہاں اس میں پانچ قول نقل کئے ہیں، ۱۔ اصح یہ ہے کہ ترک تنشیف اولیٰ ہے ۲۔ تنشیف مکروہ ہے ۳۔ مباح ہے ۴۔ مستحب ہے ۵۔ مکروہ فی الصیف دون الشتاء، اور باقی ائمہ ثلاث امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ وامام احمدؒ کے یہاں تنشیف مباح ہے، ہمارے یہاں راجح قول یہی ہے جیساکہ قاضی خان نے فرمایا، لیکن صاحب منیہ نے نشف کو مستحب لکھا ہے، معارف السنن میں صاحب بحر سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بجز صاحب منیہ کے کسی اور نے نقل نہیں کیا، میں کہتا ہوں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کا مسلک استحباب تنشیف تحریر فرمایا ہے اور لکھا ہے اس میں گو احادیث ضعیف ہیں، لیکن فضائل میں عمل بالضعیف جائز ہے اور حضرت شیخ حاشیۂ کوکب میں لکھتے ہیں کہ صاحب درمختار نے تمسح بالمندیل کو آداب میں شمار کیا ہے اور ابن عابدین نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کوکب میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمسح بالمندیل فرمانا بیان جواز کے لئے تھا اور اسی طرح علامہ طحاویؒ نے امام محمد کی کتاب الآثار سے نقل کیا ہے کہ تمسح بالمندیل لاباس بہ کے قبیل سے ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں وہو قول ابی حنیفۃ علامہ سندھی حنفیؒ حاشیہ ابن ماجہ میں لکھتے ہیں والظاہر انہ مباح ان لم یفض الی الکبر اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ بہرکیف تنشیف مبالغہ کے ساتھ نہ کرنا چاہئے یہ تو تحقیق ہے مذاہب ائمہ کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں قول اصح میں ترک تنشیف اولیٰ ہے۔

---

[1] تمسح بالمندیل کے سلسلہ میں مثبت پہلو میں صرف امام ترمذی اور امام ابن ماجہ نے باب قائم کیا ہے۔

اور مالکیہ و حنابلہ کے یہاں تنشیف مباح ہے اور حنفیہ کے یہاں راجح قول کی بنا پر مباح اور دوسرے قول میں مستحب ہے،

اس کے علاوہ بعض دوسرے علماء سے اس کی کراہت منقول ہے، چنانچہ امام ترمذی نے سعید بن المسیبؒ و امام زہری سے کراہت تنشیف نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ نقل کی ہے الوضوء یوزن یعنی ماء وضوء کا قیامت کے روز دوسرے اعمال کے ساتھ وزن ہوگا لہٰذا اس کا ازالہ نہیں کرنا چاہئے اور ابن العربیؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ جائز ہے وضوء اور غسل دونوں میں، قول ثانی یہ کہ مکروہ ہے دونوں میں اس کو انھوں نے منسوب کیا ہے ابن عمرؓ اور ابن ابی لیلی کی طرف، قول ثالث یہ کہ مکروہ ہے وضوء میں مباح ہے غسل میں، اس کو ابن عباسؓ کی طرف منسوب کیا ہے، نیز ابن العربی فرماتے ہیں وہ جو بعض علماء سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے الوضوء یوزن اس سے کراہت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہونا اس کے مسح سے مانع نہیں ہے میں کہتا ہوں اس لئے کہ اگر مسح نہ بھی کیا گیا تب بھی بہرحال کچھ وقفہ بعد بدن کی حرارت اور ہوا سے تو خشک ہونا ہی ہے اور بعض نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی کہ وضوء ایک عبادت ہے اور تری آثارِ عبادت میں سے ہے لہٰذا اس کا ازالہ اپنے اختیار سے مناسب نہیں ہے۔

قولہ وجعل ینفض الماء عن جسدہ یعنی بجائے کپڑے سے بدن خشک کرنے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی کو ویسے ہی جھاڑنے اور جھٹکنے پر اکتفاء فرمایا، صاحب منہل لکھتے جس روایت میں نفض کی ممانعت وارد ہے یعنی لا تنفضوا ایدیکم فی الوضوء فانہا مراوح الشیطان وہ ضعیف ہے۔

وضوء کے بعد نفض الیدین کی بحث

جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک ترک تنشیف جس کی بحث اوپر گذر چکی، دوسرے نفض الیدین، نفض الیدین کو کسی نے مستحب نہیں لکھا امام نوویؒ فرماتے ہیں ہمارا مشہور قول یہ ہے کہ ترک نفض مستحب اور اولیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اور تیسرا یہ کہ یہ مباح ہے امام نووی نے اسی کو پسند کیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، علامہ قسطلانیؒ نے ترجمۃ بخاری باب نفض الیدین کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس کا ترک اولیٰ ہے اس لئے کہ نفض میں تبری من العبادۃ کا شائبہ ہے اور حنفیہ میں سے صاحب درمختار نے عدم نفض الیدین کو مندوباتِ وضوء میں شمار کیا ہے یہ ساری بحث بالتفصیل الحل المفہم میں مذکور ہے، نیز اس میں حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں جو وضوء یا غسل کے بعد نفض یدین آتا ہے اس سے مراد ہے ان جعل یمشی مسترسلاً یدیہ فیقطر الماء من یدیہ بنفسہ یعنی ہاتھوں کو ویسے ہی ڈھیلا چھوڑ دینا جس سے پانی خود بخود ٹپک جائے، نفض الیدین مراد نہیں ہے۔

قولہ فذکرت ذلک لابراہیم الخ ابوداؤد کی اس روایت سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ اس جملہ کا قائل کون ہے مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے قائل راوی حدیث اعمش ہیں جو یہاں سند میں مذکور ہیں، اعمش کہتے ہیں کہ سالم سے جو حدیث میں نے سنی تھی اس کا میں نے ابراہیم نخعیؒ سے ذکر کیا تو انھوں نے اس حدیث کو سننے کے بعد

فرمایا کانوا لایرون بالمندیل باسًا الخ یعنی سلف مطلق استعمال مندیل میں حرج نہیں سمجھتے تھے، البتہ یہ مکروہ سمجھتے تھے کہ اسکو عادت بنایا جائے

قال ابوداؤد قال مسدد الخ اس جملہ کی شرح میں شراح نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ مسدد کہتے ہیں میں نے اپنے استاذ عبداللہ بن داؤد سے پوچھا کہ یہ جو اس روایت میں اعمش اور ابراہیم کے درمیان سوال وجواب واقع ہوا کیا یہ آپ کو اچھی طرح یاد ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ جہاں تک حفظ کا تعلق ہے اس میں تو یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حضرت میمونہؓ کی روایت مجھ کو یاد ہے بغیر اس سوال وجواب کے لیکن میرے پاس جو کتاب ہے اس میں یہ زیادتی مذکور ہے، اور دوسرا احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا کانوا یکرھون العادۃ (بغیر لام جارہ کے) تو اس پر مسدد نے اپنے استاذ سے پوچھا کہ کیا آپ کی مراد یکرھون العادۃ سے یکرھون للعادۃ ہے تو اس پر انھوں نے کہا کہ مراد تو یہی ہے لیکن میری کتاب میں بغیر لام جارہ ہی کے ہے حضرت نے بذل میں احتمال ثانی پر اکتفار کیا ہے اور صاحب منہل نے دونوں احتمال لکھے ہیں

۸ ۔ حدثنا الحسین بن عیسی الخراسانی ___ قولہ یفرغ بیدہ الیمنی علی الیسری سبع مرار حضرت ابن عباسؓ ابتدار غسل میں سات بار ہاتھ دھویا کرتے تھے اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ایسا شروع میں تھا پھر احادیث تثلیث سے یہ حکم منسوخ ہوگیا ہو سکتا ہے ابن عباسؓ اس کے نسخ کے قائل نہوں یا یہ کہا جائے کہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں شعبۃ بن دینار راوی ہے جو ضعیف ہے۔

۹ ۔ حدثنا قتیبۃ بن سعید ___ قولہ کانت الصلوۃ خمسین الخ یعنی شروع میں نمازیں پچاس اور غسل جنابت سات بار اور ثوب نجس کو سات بار دھونا واجب تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے تخفیف کا سوال کرتے رہے یہاں تک کہ نمازیں پچاس کی پانچ اور غسل جنابت ایک بار اور پیشاب سے ناپاک کپڑے کو ایک بار دھونا رہ گیا، نماز میں تخفیف کا واقعہ تو مشہور ہے کہ لیلۃ الاسرار میں پیش آیا اس کے علاوہ اور دو چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا نسخ بھی اسی شب میں ہوا ہو یا اور کسی وقت۔

ثوبِ نجس کی تطہیر میں مذاہب ائمہ

اس حدیث میں ثوب نجس کی تطہیر کا جو مسئلہ مذکور ہے وہ مختلف فیہ ہے امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے یہاں اس حدیث کے مطابق صرف ایک بار دھونا کافی ہے، اور امام احمد کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات بار دھونا ضروری ہے دوسری یہ کہ ایک بار کافی ہے، مغنی میں ان کا مذہب مثل شافعیہ کے لکھا ہے اور ابن العربیؒ فرماتے ہیں امام احمد کے نزدیک تمام نجاسات کا سات بار دھونا ضروری ہے اور حنفیہ کے یہاں تین بار دھونا ضروری ہے اس لئے کہ حدیث میں ولوغ کلب کے سلسلہ میں ایک روایت میں تطہیراً ثلثًا وارد ہوا ہے، نیز استیقاظ من النوم میں تین بار غسل یدین کا حکم حدیث میں وارد ہے جبکہ وہاں صرف احتمالِ نجاست ہے، ظاہر ہے کہ تحقق نجاست کی شکل میں یہ حکم بطریق اولیٰ ہوگا، اور

حدیث الباب مالکیہ اور شافعیہ کے موافق ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایوب بن جابر اور عبداللہ بن عصم دونوں ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ہمارے یہاں تقدیر بالثلاث لازم نہیں ہے بلکہ اصل اس میں مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے جب اس کو طہارت کا ظن غالب ہوجائے تب کپڑا پاک ہوگا لیکن چونکہ عامۃً تین مرتبہ میں ظن غالب ہو ہی جاتا ہے اس لئے تین کی قید ہے، نیز یہ حکم نجاست غیر مرئیہ کا ہے اور نجاست مرئیہ میں طہارت کا مدار عین نجاست کے زوال پر ہے جب تک اس کا ازالہ نہ ہوگا طہارت حاصل نہ ہوگی۔

۱۰- حدثنا نصر بن علی — قولہ ان تحت کل شعرۃ جنابۃ الخ خطابیؒ کہتے ہیں بعض علماء نے اس سے استدلال کیا ہے کہ غسل جنابت میں استنشاق واجب ہے کیونکہ داخل انف میں بال ہوتے ہیں اور انقوا البشرۃ جو آگے آرہا ہے اس سے ایجاب مضمضہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ داخل فم پر بشرہ صادق آتا ہے مگر خطابیؒ نے اس کو یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ بشرہ کا اطلاق ماظہر من البدن پر ہوتا ہے اور داخلِ فم کو اُدمَۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب مضمضہ پر بھی استدلال صحیح ہے اس لئے کہ داخلِ فم ظاہر بدن سے ہے یہی وجہ ہے کہ منہ کے اندر کھانے پینے کی کوئی چیز لینا روزہ میں مفطر نہیں، میں کہتا ہوں خطابیؒ نے جو یہ بات کہی کہ داخلِ فم کو اُدمَۃ کہتے ہیں اس پر حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے بھی اہل لغت کے کلام کو لے کر اس پر تعقب کیا ہے لیکن یہ بھی یاد رہے کہ یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے کما قال المصنفؒ اس لئے کہ اس کی سند میں حارث بن وجیہ ہیں (وَقِیل وَجبہ) وہ ضعیف ہیں۔

۱۱- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل — قولہ قال علی فمن ثم عادیت رأسی الخ حضرت علیؓ کی اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غسل جنابت میں ایک بال کے برابر جگہ بھی خشک چھوڑ دے گا تو اس کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کیا جائے گا یعنی عذاب دیا جائے گا، اس پر حضرت علیؓ فرماتے ہیں اسی خطرہ کی وجہ سے میں اپنے سر کے بالوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی کا معاملہ رکھتا ہوں، چنانچہ راوی ان کا عمل نقل کرتا ہے وکان یجزُّ شعرہ رضی اللہ عنہ

التفضیل بین حلق الرأس واتخاذ الشعر

علامہ طیبیؒ نے اس حدیث سے سنیتِ حلق رأس پر استدلال کیا ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور شیخ ابن حجر مکیؒ نے اس کو رد کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی خلفاء راشدین کی عادتِ شریفہ بال رکھنے کی تھی نہ کہ منڈانے کی، تو اس کو رخصت کہا جائیگا نہ کہ سنت، لہٰذا یہ تو سنت علوی ہوئی نہ کہ سنت نبوی، حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں ابن قدامہ حنبلی سے نقل کیا ہے کہ اتخاذِ شعر افضل ہے ازالۂ شعر سے اور حلقِ رأس امام احمد کی ایک روایت میں مکروہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کو خوارج کی علامت فرمایا ہے، حدیث میں ہے سیماھم التحلیق،

کیفیت غسل کا باب پورا ہوا جس میں مصنفؒ نے گیارہ حدیثیں بیان کی ہیں۔

بَاب فی الوضُوء بعدَ الغسل

بذل میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد وضوء کرنا مستحب نہیں اس پر حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ کا اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدث اصغر واکبر دونوں لاحق ہوں اس پر وضوء اور غسل دونوں واجب ہے اگر وضوء قبل الغسل نہ کی تو بعد الغسل کرے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اگر غسل ہی میں جنابت اور حدث دونوں سے طہارت کی نیت کرلے تو غسل کے ضمن میں وضوء بھی ادا ہو جائے گی اور اگر نہ مستقلاً وضوء کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدث کی نیت کی تو پھر ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضوء واجب ہے۔

بَاب فی المرأۃ هل تنقض شعرهَا عندَ الغسل

عورت کے بال اگر مضفور یعنی بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل کے وقت ان کو کھولنا ضروری ہے؟ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نقض ضفائر مطلقاً ضروری ہے، امام نوویؒ نے اپنا اور جمہور کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر وباطن سب میں پہنچ جاتا ہے تب تو نقض واجب نہیں ورنہ نقض ضفائر واجب ہے اور یہی مسلک مالکیہ کا ہے، صاحب منہل نے ان کے مسلک میں ذرا تفصیل لکھی ہے اور حنابلہ کے یہاں غسل حیض ونفاس میں نقض ضروری ہے اور غسلِ جنابت میں نہیں بشرطیکہ پانی اصولِ شعر تک پہنچ جائے (کما فی نیل المآرب والمنہل وغیرہما) اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کا، ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ صرف اصولِ شعر کو تر کرنا کافی ہے، در مختار میں لکھا ہے اگر بال مضفور ہوں تو صرف اصولِ شعر کو تر کرنا کافی ہے اور اگر منقوض ہوں تو پھر پورے بالوں کو تر کرنا ضروری ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ مسئلہ یہاں نہیں ذکر فرمایا ہے بلکہ اس سے پہلے باب میں ان تحت کل شعرۃ جنابۃ کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

امام احمد کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث مرفوع ہے جو دار قطنی اور بیہقی میں ہے جس میں غسل حیض اور جنابت میں اس فرق کی تصریح ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس کی سند میں مسلم بن صبیح الیحمدی ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مرد وعورت کے درمیان فرق ہے، مرد کے لئے اگر ضفائر ہوں تو ان کو کھولنا اور اثنار شعر میں پانی پہنچانا ضروری ہے صرف اصولِ شعر کو تر کرنا کافی نہیں، بخلاف جمہور کے ان کے یہاں اس مسئلہ میں مرد وعورت کے درمیان کوئی فرق نہیں (کذا نقل فی البذل عن الخطابی وہکذا فی ہامش الکوکب عن کتب الفروع) اس فرق کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ثوبان ہے جس کے لفظ ہیں اما الرجل فلینثر رأسہ فلیغسلہ۔

۱- حدثنا زهير بن حرب ــــ قوله وقال زهير انها قالت الخ اس حدیث کی سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں زہیر اور ابن السرح جن کا نام احمد بن عمرو بن السرح ہے ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن السرح کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی امرأۃ من المسلمین ہے اور زہیر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی خود ام سلمہؓ ہیں اور جمع بین الروایتین یہ ہے ــــ جیسا کہ اس کے بعد آنے والی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی خدمت میں ایک عورت آئیں اور انھوں نے اپنا عرض حال کیا اس پر ام سلمہؓ نے حضور سے ان کے لئے مسئلہ دریافت کیا اس روایت سے معلوم ہوا سوال کرنے والی تو ام سلمہ ہی ہیں لیکن ان کا سوال اپنے لئے نہ تھا بلکہ اس امرأۃ کے لئے تھا لہٰذا جس روایت میں سوال کی نسبت ام سلمہ کی طرف کی گئی وہ حقیقت ہے جس میں امرأۃ کی طرف نسبت کی گئی وہ مجاز ہے لیکن بندہ کو اس میں یہ خلجان ہے کہ انی امرأۃ اشد ضفر رأسی کا مصداق کون ہے؟ چوٹی کو کسکر باندھنے والی کون ہیں؟ اگر امرأۃ من المسلمین ہے تو ام سلمہ کا بوقتِ سوال یہ کہنا انی امرأۃ اشد ضفر رأسی کہاں صحیح ہوگا اور اگر اس کا مصداق خود ام سلمہؓ ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں صحیح ہوا کہ انھوں نے امرأۃ من المسلمین کے لئے سوال کیا، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ سوال کرنے والی خود امرأۃ من المسلمین ہی ہیں، بعد میں سوچنے سے اس خلجان کا دفعیہ بھی ذہن میں آیا وہ یہ کہ اس کا مصداق تو امرأۃ من المسلمین ہی ہے لیکن سوال کرنے والی ام سلمہ ہیں اور ان کا یہ کلام بطریق حکایت عن الغیر کے ہے یعنی انھوں نے حضور سے اس طور پر سوال کیا کہ ایک عورت میرے پاس آئی جس نے اپنے بارے میں یہ کہا لیکن راوی نے روایت میں اجمال سے کام لیا۔

قولہ انی امرأۃ اشد ضفر رأسی ــــ یہ لفظ یا تو بفتح الضاد وسکون الفاء ہے اس صورت میں یہ مصدر ہوگا اور یا بفتحتین ہے اس صورت میں یہ ضفیرہ کی جمع ہوگی یعنی میری عادت یہ ہے کہ اپنے سر کے بالوں کو کسکر باندھتی ہوں، کیا غسل جنابت کے وقت ان کو کھولوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا تین لپ پانی ان پر بہا دینا کافی ہے اور اس سے اگلی روایت میں ہے واغمزی قرونك عند كل حفنة یعنی ہر مرتبہ بالوں کو نچوڑنا اور دبانا بھی ضروری ہے تاکہ پانی اندر تک پہنچ سکے۔

۲- حدثنا احمد بن عمرو بن السرح ــــ قوله عن اسامة عن المقبرى الخ یہ پہلی حدیث ہی کا دوسرا طریق ہے پہلی سند میں مقبری سے روایت کرنے والے ایوب تھے اور یہاں پر اسامہ ہیں، مقبری سے مراد سعید بن ابی سعید ہیں پہلی سند میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں مقبری اور ام سلمہ کے درمیان عبد اللہ بن رافع کا واسطہ تھا اور یہ روایت بلا واسطہ ہے مصنفؒ نے دونوں طریق ذکر کر دیئے ہیں کسی ایک کی ترجیح نہیں بیان کی، اور امام بیہقی نے واسطہ والی روایت کو ترجیح دی ہے، امام بیہقیؒ ایوب کے بارے میں فرماتے ہیں وقد حفظ فی اسنادہ مالم یحفظہ اسامۃ بن زید۔

۳- حدثنا عثمان بن ابی شیبة ــــ قوله اخذت ثلث حفنات الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہمارا معمول غسل جنابت میں یہ تھا کہ یکے بعد دیگرے تین لپ پانی اپنے سر پر بہاتیں اور پھر اس کے بعد ایک چلو پانی سر کی دائیں جانب اور ایک چلو پانی بائیں جانب ڈالتیں، لہٰذا کل مجموعہ ثلث حفنات اور غرفتین ہوا۔

۴- حدثنا نصر بن علی — قولہ قالت کنا نغتسل وعلینا الضِماد الخ ضماد بکسر الضاد اس کے مشہور معنی تو لیپ کرنے کے ہیں کسی چیز کو کسی چیز پر لگا دینا اور مَل دینا، اور یہاں اس سے گوند وغیرہ کا پانی مراد ہے جس کو عورتیں سر کے بالوں پر پھیر لیتی ہیں خصوصاً سفر میں کہیں جاتے وقت تاکہ بال پراگندہ اور منتشر نہ ہوں۔

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں کہ ہم غسل کرتی تھیں اور ہمارے سر کے بالوں پر ضماد اسی طرح باقی رہتا تھا حالانکہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی تھیں، حالتِ احرام و حالتِ غیر احرام دونوں میں یعنی خواہ سفر حج ہو یا کوئی عام سفر، مصنفؒ نے اس حدیث سے عدم نقضِ ضفائر پر استدلال کیا اس لئے کہ ضماد بالوں پر اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب ان کو کھولا نہ جائے

شرحِ حدیث اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے یہ اس کے مطابق ہے جس کو حافظ ابن الاثیرؒ نے جامع الاصول میں بیان کیا ہے اور ترجمۃ الباب کے مناسب بھی یہی معنی ہیں لیکن حضرت نے بذل میں اس حدیث کی شرح مجمع البحار سے دوسری نقل فرمائی ہے اور بذل والے معنی اس حدیث کے ہم معنی ہیں جو اس سے اگلے باب "باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی" میں آرہی ہے۔

۵- حدثنا محمد بن عوف قال قرأت فی اصل اسماعیل الخ اصلِ اسماعیل سے مراد وہ نوشتہ اور صحیفہ ہے جس میں اسماعیل کی اپنی مسموعات و مرویات لکھی ہوئی تھیں، محمد بن عوف کہہ رہے ہیں یہ حدیث جس کو میں اب بیان کر رہا ہوں وہ میں نے براہِ راست اسماعیل بن عیاش کی کتاب میں دیکھ کر پڑھی ہے اور اس حدیث کو مجھ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے، پہلی شکل وجادہ کی ہوئی اور دوسری تحدیث و سماع کی لیکن سماع براہِ راست اسماعیل سے نہیں بلکہ ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل سے ہے یہ وہی حدیث ثوبان ہے جس میں یہ ہے کہ مرد کے لئے غسل جنابت میں نقضِ شعر ضروری ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا۔

(۴۵) باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی

خطمی مشہور بکسر الخاء ہے اور فتح خاء کے ساتھ بھی آتا ہے، یہ ایک خوشبودار گھاس ہوتا ہے جو دواؤں میں بھی استعمال ہوتا ہے، اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کو پانی میں بھگونے سے پانی میں لعاب پیدا ہو جاتا ہے پھر اس سے داڑھی اور سر کے بالوں کو دھوتے ہیں جس سے بال ملائم اور جلد صاف ہوتے ہیں، اس کے بیج بھی اسی کام میں آتے ہیں جو تخم خطمی کے نام سے مشہور ہیں، فقہاء نے بھی غسل میت میں خاص طور سے سر کے بال اور داڑھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو ماءِ خطمی سے دھویا جائے اور باقی بدن کو بیری کے پانی سے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں ہندوستان میں لوگوں نے عملاً ماءِ خطمی کو میت کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے، حالانکہ اس میں میت کی خصوصیت نہیں، زندگی میں بھی اس

کا استعمال کرنا چاہیئے، چنانچہ کچھ عرصہ تک حضرت کے یہاں غسل میں اس کے استعمال کا معمول رہا جیساکہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے بالوں کو خطمی سے دھوتے تھے، لہذا اس کا استعمال سنت ہوا۔

حدثنا محمد بن جعفر بن زیاد۔ قولہ یجتزئ بذالک ولا یصب علیہ الماء الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت میں سر مبارک کو ماء خطمی سے دھونے پر اکتفاء فرماتے تھے اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔

ماء مخلوط بشئ طاہر سے وضوء اور غسل میں اختلاف

جاننا چاہیئے کہ جمہور کے نزدیک ماء مخلوط بشئ طاہر سے وضوء یا غسل جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں جائز ہے۔

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اور ایسے ہی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا بماءٍ فیہ اثر العجین جیساکہ نسائی کی روایت میں ہے اور امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، اور اسی طرح غسل میت میں ماء سدر کا استعمال یہ سب چیزیں مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں مگر غسل میت والی روایت کا حافظ نے شافعیہ کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے نہ کہ تطہیر کے لئے، حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ کا یہ کہنا کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، یہ امام شافعیؒ وغیرہ کا قول ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ غسل تطہیر کے لئے ہے اس لئے کہ حلول موت کی وجہ سے آدمی ناپاک ہوجاتا ہے جس طرح اور دوسرے حیوانات جن میں دم سائل ہے، موت سے ناپاک ہوجاتے ہیں، مگر آدمی کی خصوصیت یہ ہے اکراماً لہ کہ وہ غسل دینے سے پاک ہوجاتا ہے، حدیث الباب کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک رجل مجہول ہے، اس کے علاوہ ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک تاویل بھی کی ہے وہ یہ کہ ہوسکتا ہے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر پر خطمی رکھ کر پھر اوپر سے پانی بہاتے ہوں لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ ماء خطمی سے بالوں کو دھونے کا فائدہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب پہلے اس کو کچھ دیر پانی میں تر رکھا جائے تاکہ پانی میں لعاب پیدا ہو، دراصل اس کا لعاب ہی مطلوب ہوتا ہے۔

باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء

عن عائشة فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء الخ حضرت عائشہؓ اس پانی کے بارے میں جو مرد اور عورت کے مابین اختلاط سے بہتا ہے فرماتی ہیں کہ اگر وہ کپڑے پر لگ جاتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم چند بار اس پر پانی بہا کر اس کو دھوتے تھے، اس ماء کا مصداق اگر مذی ہے تب تو کپڑے کو دھونا بالاتفاق تطہیر کے لئے تھا اور اگر منی ہے تو پھر غسل ثوب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں تطہیر کے لئے تھا اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں تنظیف کے لئے، کیونکہ منی ان کے یہاں طاہر ہے۔

باب فی مواکلۃ الحائض ومجامعتہا

یعنی حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ رہن سہن، مجامعت سے مراد مساکنت فی البیوت ہے نہ کہ جماع

۱- حدثنا موسیٰ بن اسمٰعیل — قولہ ان الیہود کانت اذا حاضت منہم المرأۃ الخ یعنی یہود کا طرزِ عمل یہ تھا کہ عورت کے ساتھ حالتِ حیض کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا سب بند کر دیتے تھے اس کی رہائش گاہ بھی الگ کر دیتے تھے صحابہ کرام نے اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا اس پر آیت نازل ہوئی یسئلونک عن المحیض الخ

قولہ اصنعوا کل شئی الا النکاح یعنی حالت حیض میں عورت کے ساتھ صرف وطی سے اجتناب ضروری ہے اس کے علاوہ باقی انواعِ مباشرت جائز ہیں۔

شرح حدیث میں شراح کی رائے کا اختلاف

قولہ افلا ننکحھن فی المحیض، اسید بن حضیر اور عباد ابن بشر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! حائضہ کے بارے میں آپ نے جو حکم فرمایا ہے یہود اس سلسلہ میں چہ می گوئیاں کر رہے اور ناراض ہو رہے ہیں کہ ہر بات میں ہماری مخالفت کی جاتی ہے اگر آپ کی اجازت ہو تو ہم حالتِ حیض میں عورتوں کے ساتھ صحبت بھی کر لیا کریں تاکہ ان یہود بے بہبود کی پوری پوری مخالفت ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ مسلم شریف کی روایت میں بجائے افلا ننکحھن کے افلا نجامعھن وارد ہے اور اس کی شرح ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں اور شیخ عبدالحق نے لمعات میں مجامعت فی البیوت سے کی ہے اور مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر آپ کی رائے ہو تو ہم عورتوں کے ساتھ حالت حیض میں مجامعت یعنی مساکنت (ان کے ساتھ رہن سہن) ترک کر دیں تاکہ فی الجملہ یہود سے موافقت ہو اور ان کے طعن وتشنیع سے بچ سکیں، حضرتؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوا کہ مسلم کی روایت میں مجامعت سے مجامعت فی البیوت مراد نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی مراد ہے، اور صحابی کی مراد وہ ہے جو شروع میں ہم بیان کر چکے ہیں میں کہتا ہوں ترمذی شریف کی کتاب التفسیر میں بھی وہی لفظ ہیں جو یہاں ابوداؤد میں ہیں لیکن اس کے باوجود الکوکب الدری میں اس لفظ کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں گویا حضرت گنگوہیؒ کے نزدیک لفظ نکاح وطی کے معنی میں نص نہیں ہے جس طرح لفظ مجامعت عند الشراح معنیین کو محتمل ہے اسی طرح لفظ نکاح میں بھی دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن ظاہر یہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے تحریر فرمایا کہ فلا ننکحھن وطی کے معنی میں متعین ہے۔ بخلاف لفظ افلا نجامعھن کے وہ بیشک معنیین کو محتمل ہے، لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ ان صحابی کے اصل لفظ کیا تھے اس لئے کہ روایتیں دونوں صحاح کی ہیں اور واقعہ میں تعدد نہیں ہے۔ اب ظاہر ہے کہ

صحابی نے ان دونوں لفظوں میں سے کوئی سا ایک لفظ اپنے کلام میں اختیار کیا ہوگا اب وہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فتمعر وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی اس سوال پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرۂ انور غصہ کی وجہ سے متغیر ہوگیا اس لئے کہ مخالفت یہود اگرچہ مطلوب ہے لیکن ایسی مخالفت جو حکم منصوص کے خلاف ہو کب جائز ہوسکتی ہے، ان دو صحابیوں کا سوال ظاہر ہے کہ اخلاص پر مبنی تھا لیکن خلافِ اصول تھا اس لئے آپ ناراض ہوئے مگر آپ کی ناراضی تنبیہاً اور صرف ایک وقتی تھی، اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان دونوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیۂ لبن میں شریک کرنے کے لئے بلایا جس سے حاضرین کو اطمینان ہوا کہ آپ ان سے ناراض نہیں ہیں۔

قولہ لم یجد علیہما یہ مَوجِدَہ اور وجد سے ہے جس کے معنی غضب کے ہیں اور وَجَدَ یَجِدُ کا مصدر وجود بھی آتا ہے جسکے معنی پانے کے ہیں دونوں میں صرف مصدر کا فرق ہے۔

۲ - حدثنا مسدد۔ قولہ کنت اتعرق العظم وانا حائض حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں بسا اوقات ہڈی پر سے گوشت کو کھاتی جبکہ میں حائض ہوتی اور پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطاء کرتی تو آپ خاص اس جگہ سے اس کو نوش فرماتے جس جگہ سے میں کھاتی، اس طرز میں جہاں کمالِ الفت بین الزوجین کی تعلیم ہے اسی طرح یہود کی مخالفت بھی مقصود ہے جیساکہ پہلے گذرچکا کہ وہ عورت سے زمانۂ حیض میں اظہارِ نفرت کرتے تھے۔

تعرّق کے معنی ہڈی پر سے گوشت کھانے کے ہیں اور بعض روایات میں آتا ہے کنت اتعرق العرق عَرق اور عُراق اس عظم کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھالیا گیا ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ عرق وہ عظم ہے جس پر لحم باقی ہو اور جس سے لحم اتار لیا گیا ہو وہ عراق ہے۔

(۴) بَاب فِی الحائض تناوُل من المَسجد

اگر یہ لفظ باب تفاعل سے ہے تو اصل میں تھا تتناول، تناول کے معنی لینے کے آتے ہیں اور اگر باب مفاعلت سے ہے تو پھر تُناوِل بضم التاء ہوگا جس کے معنی عطاء کرنے کے ہیں۔

قولہ ناولینی الخمرۃ من المسجد اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ من المسجد حال واقع ہے رسول اللہ سے، اور معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا جبکہ آپ مسجد میں تھے مجھ کو بوریا دیدو، اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو ہوں گے داخل مسجد اور حصیر ہوگا خارج مسجد اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ من المسجد حال واقع ہے الخمرہ سے یعنی آپ نے فرمایا کہ خمرہ جو مسجد میں ہے وہ اٹھا کر مجھ کو دیدو، اس صورت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے خارج مسجد اور حصیر مسجد میں، صاحب مجمع البحار لکھتے ہیں کہ من المسجد یا تو متعلق ہے ناولینی

سے یا قال سے، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا یہ بوریا مسجد سے اٹھا کر مجھے دیدو، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا کہ آپ نے مسجد سے فرمایا کہ یہ بوریا مجھے اٹھادو، اور بہر کیف دونوں ہی صورتوں میں حائض کا مسجد میں ہاتھ داخل کرنا پایا جائے گا۔
اس سے معلوم ہوا کہ حائض مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز دوسرے سے لے دے سکتی ہے کیونکہ ممانعت دخول سے ہے نہ کہ ادخال ید سے اور ادخالِ ید کو عرف میں دخول نہیں سمجھا جاتا ہے، مسئلہ اتفاقی ہے کوئی اختلاف نہیں، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مسئلہ میں اگر اختلاف ہو تب ہی اس کو بیان کیا جائے، مختلف فیہ اور متفق علیہ سب ہی طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں۔

لفظ حدیث کی تحقیق اور اس میں شراح کا اختلاف

قولہ ان حیضتک لیست فی یدک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طلب حصیر پر حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ میں تو حالتِ حیض میں ہوں (مسجد میں ہاتھ کیسے داخل کر سکتی ہوں) اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ دم حیض تمہارے ہاتھ پر نہیں لگ رہا ہے۔

یہاں پر شراح کا اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حیضۃ بکسر الحاء ہے یا بفتح الحاء، خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ بکسر الحاء ہے اس کے معنی ہیں وہ حالت جو حائضہ کو حیض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، جیسے جنابت جو آدمی کو خروج منی سے عارض ہوتی ہے، اور حَیضۃ بفتح الحاء کے معنی دم حیض کے ہیں، خطابی نے ان محدثین پر رد کیا ہے جو اس کو بالفتح پڑھتے ہیں اس کے بالمقابل قاضی عیاضؒ نے خطابی کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ درست وہی ہے جو محدثین کہتے ہیں یعنی بالفتح اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ دم حیض جس سے مسجد کو بچانا ضروری ہے وہ ہاتھ پر کہاں ہے، امام نوویؒ نے قاضی عیاضؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ خطابی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی بھی ایک معقول وجہ ہے اور ہمارے حضرت نے بذل میں خطابی ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ بات تو حضرت عائشہؓ بھی جانتی تھیں کہ دم حیض ہاتھ کو نہیں لگ رہا ہے وہ ادخال یدی فی المسجد سے اس لئے رکیں کہ خروج حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا حلول ہاتھ میں بھی ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا تعلق مجموع بدن سے ہے الگ الگ اعضاء سے نہیں، چنانچہ صرف ہاتھ کو حائض نہیں کہا جاتا، علی ہذا القیاس جنبی شخص کے ید یا کسی اور عضو کو جنبی نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا اطلاق مجموعِ جسم پر ہوگا۔

باب فی الحائض لا تقضی الصلوۃ

(ع)

مسئلہ اہلسنت کے درمیان اجماعی ہے کہ زمانۂ حیض کی نمازوں کی قضاء واجب نہیں بخلاف صوم کے کہ اس کی قضاء واجب ہے

خوارج کا اس میں اختلاف ہے وہ وجوبِ قضاء صلوۃ کے قائل ہیں، صحابہ میں سے حضرت سمرۃ بن جندبؓ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ شروع میں نماز کی قضاء کے قائل تھے اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ان پر نکیر فرمائی تب وہ رک گئے، جیساکہ ابوداؤد میں آگے باب فی وقت النفساء میں یہ روایۃ آرہی ہے اور دونوں میں فرق کی وجہ مشہور ہے کہ اگر نمازوں کی قضاء واجب ہوتو فرض مکرر اور دوگنا ہوجائے گا جس میں حرج ہے اور حرج شریعت میں مدفوع ہے، اور قضاء صوم میں یہ بات لازم نہیں آتی۔

۱- حدثنا موسی بن اسماعیل ــ فقالت احرورية انت حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ زمانۂ حیض کی نمازوں کی قضاء ہے؟ تو اس پر انھوں نے یہ فرمایا۔

لفظ حروریہ اور اس نسبت کی تشریح حروریۃ نسبت ہے حروراء کی طرف جو کوفہ کے قریب ایک قریہ ہے حضرت علیؓ کے خلاف وہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا اس لئے خوارج کو اس قریہ کی طرف منسوب کرکے حروری کہا جاتا ہے۔

خوارج کی حضرت علیؓ کے ساتھ بغاوت کا قصہ کتب حدیث و تاریخ میں مشہور ہے، پہلے وہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے جنگ صفین کے موقعہ پر مسئلہ تحکیم میں حضرت علی سے ناراض ہوکر علیحدہ ہوگئے تھے، اور مقابلہ کے لئے ہتھیار لے کر تیار ہوئے یہ آٹھ ہزار کا لشکر تھا اس لشکر کا امیر عبداللہ بن الکوی تھا، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان لوگوں کے پاس سمجھانے اور مناظرہ کے لئے بھیجا، عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا مناظرہ ہوا اور اس لشکر میں سے دوہزار نے رجوع کرلیا چھ ہزار باقی رہ گئے، حضرت علیؓ نے مقام نہروان میں ان کا مقابلہ کیا، جنگ نہروان اسی کا نام ہے جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی، اس جنگ اور فتح سے متعلق روایت ابوداؤد شریف میں ابواب شرح السنہ میں موجود ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سوال کرنے والی کو اس کے سوال پر دفعۃً فرقہ خوارج کی طرف کیسے منسوب کر دیا جوکہ یقیناً ایک بددین فرقہ ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو بظاہر یہ شبہ ہوا کہ سائلہ کو اس حکم شرعی کے ثبوت میں تردد ہے جیساکہ مسلم کی روایت کے الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے، مسلم کی روایت میں اس طرح ہے کہ عورت نے کہا۔ ما بال الحائض تقضی الصوم ولا تقضی الصلوۃ اس بناء پر حضرت عائشہ نے جواب میں یہ طرز اختیار فرمایا، اور ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا بطور ظرافت اور خوش طبعی کے تھا حقیقت کلام مراد نہیں۔

باب فی اتیان الحائض

یعنی حالت حیض میں وطی کرنا، یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک وطی فی حالۃ الحیض کا حکم، ثانی حدیث میں جو کفارہ مذکور ہے اس کی شرعی حیثیت، سو جاننا چاہئے کہ وطی فی حالۃ الحیض بالاجماع حرام ہے، نص قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے، البتہ اس

میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس کے مستحل کی تکفیر کیجائیگی یا نہیں، قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی تکفیر کیجائے اور بہت سے علماء کے رائے بھی یہی ہے لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وطی فی حالۃ الحیض قبیح لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے۔

دوسرے مسئلے کا جواب یہ ہے کہ جو کفارہ حدیث میں مذکور ہے وہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بطریق استحباب ہے اور ایسے شخص پر اصل واجب توبہ واستغفار ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ، اسحق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا، پھر جو لوگ وجوب تکفیر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کفارہ میں کیا واجب ہے؟ حسن بصری اور سعید بن جُبیر کے نزدیک عتق رقبہ ہے اور باقی کے نزدیک دینار یا نصف دینار۔

نیز جاننا چاہئے کہ حدیث میں جو لفظ اُو وارد ہے کہ دینار دے یا نصف دینار یہ امام احمدؒ کے نزدیک تخییر کے لیے ہے (کما فی الروض المربع) اور امام شافعی کے نزدیک تنویع کے لئے ہے کما قال ابن رسلان یعنی اگر ابتداء زمان حیض میں وطی کی تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے اور اگر اخیر زمان حیض میں وطی کی تو نصف دینار، اسی طرح ترمذی میں ابن عباس سے مروی ہے کہ اگر دم احمر ہے تو ایک دینار اور اگر اصفر ہے تو نصف دینار، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حیض ابتداء مدت میں احمر اور آخر مدت میں اصفر ہو جاتا ہے، اور بظاہر اول وآخر کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ پہلی صورت میں جرم شدید ہے اور دوسری صورت میں صحبت کو کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا ہے، اسلئے کفارہ میں تخفیف کر دی گئی۔

۱ - حدثنا مسدد ــــ قولہ قال ابوداؤد وھکذا الروایۃ الصحیحۃ اس روایت کو صحیح اس دوسری روایت کے مقابلے میں فرما رہے ہیں جو اس سے آگے آرہی ہے جس میں صرف نصف دینار مذکور ہے اور اس سے بھی آگے تیسری روایت میں بخُمُسَی دینار آرہا ہے۔

۲ - حدثنا محمد بن الصباح البزار ــــ قولہ وھذا معضل باب کی اس آخری حدیث کے بارے میں مصنفؒ معضل ہونے کا حکم لگا رہے ہیں، معضل وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو راوی مسلسل ساقط ہوں، یہاں پر جو دو راوی ساقط ہیں وہ عبدالحمید کے بعد کے ہیں، وہ دو راوی کون ہیں؟ مصنفؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا، البتہ بیہقی کی روایت جو آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت عمرؓ ہیں، لیکن جاننا چاہئے کہ ابوداؤد کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے ابن داسہ کے نسخہ سے نقل فرمایا ہے، جس کی سند اس طرح ہے عن عبدالحمید بن عبدالرحمٰن اظنہ عن عمر، اور امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے عبدالحمید اور عمر کے درمیان انقطاع ہے، لہٰذا یہ روایت نسخہ ابن داسہ کے اعتبار سے صرف منقطع ہے ہمارا نسخہ جو ابو علی لؤلؤی کی طرف منسوب ہے اس کے لحاظ سے معضل ہے

نیز بیہقی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہاں متن میں امرہ ان یتصدق میں ضمیر کا مرجع عمرؓ ہیں، آپ نے

حضرت عمرؓ کو بجائے دینار یا نصف دینار کے دو خمس دینار تصدق کا جو حکم فرمایا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے جیسا کہ بیہقی میں اس عورت کے بارے میں ہے انہا کانت تکرہ الرجل کہ یہ عورت مرد کی خواہش نہ رکھتی تھی اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے اس سے وطی اس حالت میں یہ سمجھ کر کی کہ یہ ویسے ہی بہانہ کر رہی ہے، قصداً نہیں کی تھی اس لئے کفارہ میں تخفیف کی گئی۔

(۲) باب فی الرجل یصیب منہا مادون الجماع

مباشرتِ حائض کے انواع اور ان کے بارے میں ائمہ کا اختلاف

جاننا چاہئے کہ مباشرتِ حائض کی تین قسمیں ہیں ایک بالاجماع حرام، اور ایک بالاجماع جائز اور ایک مختلف فیہ، مباشرت فی الفرج بالاجماع حرام ہے، اور مباشرت فیما فوق السرۃ وتحت الرکبۃ باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے البتہ ابن عباسؓ اور عبیدۂ سلمانی کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے اور مباشرت بین السرہ والرکبۃ سوی القبل والدبر مختلف فیہ ہے[۱] ائمہ ثلاث اور امام ابویوسف کے نزدیک ناجائز اور امام احمد و محمد کے نزدیک جائز۔

قسم ثالث جو مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں امام نووی نے لکھا ہے کہ قولِ اصح واشہر جمہور شافعیہ کے یہاں تو یہی ہے کہ یہ حرام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مباشر کو اپنے نفس پر اعتماد ہے تب تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام نوویؒ نے قولِ جواز ہی کو قولِ مختار اور من حیث الدلیل اقوی لکھا ہے اسی طرح ہمارے علماء میں سے علامہ عینیؒ نے بھی اس کو اقوی لکھا ہے۔ مجوزین یعنی امام احمدؒ و امام محمدؒ کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث مرفوع اصنعوا کل شئی الا النکاح ہے جو صحیح مسلم اور سننِ ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے۔ مانعین کی دلیل احادیث الباب ہیں، چنانچہ حدیث اول جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے اس میں ہے کان یباشر المرأۃ من نسائہ وھی حائض اذا کان علیہا ازار، اور حدیث ثانی جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس میں ہے یامر احدانا اذا کانت حائضاً ان تتزر ثم یضاجعہا اور مجوزین، اِن ائتزار کی روایات کو استحباب اور تورع پر محمول کرتے ہیں۔

تنبیہ:- جاننا چاہئے کہ حافظ نے فتح الباری میں امام طحاویؒ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انہوں نے امام محمد کے قول کو

---

[۱] حضرت شیخ اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا کرتے تھے کہ اس مسئلہ میں بڈھے ایک طرف اور جوان ایک طرف ہیں، بڈھوں کے نزدیک ناجائز اور جوانوں کے نزدیک جائز، امام محمدؒ چونکہ امام ابویوسف سے چھوٹے تھے اور حضرت امام احمد ائمہ اربعہ میں زماناً سب سے مؤخر ہیں، غالباً اس وجہ سے ان دو کو جوان فرمایا۔

ترجیح دی ہے، حضرت شیخ حاشیۂ اوجز میں لکھتے ہیں کہ حافظ کے علاوہ ابن رسلان اور صاحب تعلیق الممجد نے بھی امام طحاویؒ سے اسی قول کی ترجیح نقل کی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، امام طحاویؒ نے معانی الآثار میں اپنے شروع کلام میں اسی کو ترجیح دی تھی مگر پھر آگے چل کر اس سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے، ان حضرات کو طحاوی کے شروع کلام سے وہم ہوا اور انھوں نے آخر کلام کو نہیں دیکھا۔

لفظ حدیث پر قاعدۂ صرفیہ کی مخالفت کا اشکال اور اس کا جواب

۲- حدثنا مسلم بن ابراهیم — قوله یامرا حدانا اذا کانت حائضاً ان تتزر لفظ تتزر کے سلسلہ میں شروح حدیث میں بڑا تفصیلی کلام کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے اس لفظ پر قواعد صرفیہ کے لحاظ سے اشکال ہے، قاعدہ کے اعتبار سے ان تأتزر ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس کا مصدر ائتزار ہے اور فاء افتعال کو تاء سے بدل کر تاء میں ادغام کرنا قاعدہ کے خلاف ہے اور اتخاذ میں گو ایسا ہی ہوا ہے لیکن اہل صرف نے اس کو شاذ کہا ہے روایات حدیثیہ میں کہیں تو قاعدہ کے مطابق آتا ہے اور کہیں ادغام کے ساتھ خلاف قیاس وارد ہے اب بہت سے شراح نے جن میں ابن ہشام، زمخشری اور صاحب قاموس وغیرہ ہیں اس کو خطا اور تحریف کہا ہے، البتہ ابن مالک نے یہ کہا کہ اس کا مدار سماع پر ہے باب افتعال کے بعض مصادر میں یہ تغیر ہوا ہے اس کی نظائر موجود ہیں جیسے اتَّکَلَ اور اتَّمَنَ کما فی قراءۃ فلیؤدِ الذی اتُّمن لہٰذا یہ لفظ بھی اسی قبیل سے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو خطا ہی قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں لیکن اگر حضرت عائشہؓ سے ثابت ہو جائے تو پھر کلام عائشہؓ بذات خود حجت ہے، لانہا من فصحاء العرب، علامہ کرمانیؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ کلام عائشہ حجت ہے، اور حافظ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز ادغام کو کوفیین کا مذہب لکھا ہے اس صورت میں تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں، ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے ادیب تھے فرماتے تھے کہ اہل لسان قواعد صرف و نحو کے پابند نہیں بلکہ خود یہ قواعد فصحائے عرب کے کلام اور استعمالات سے ماخوذ ہیں۔

ظاہر لفظ حدیث پر ایک اشکال اور اس کی توجیہ

۳- حدثنا مسدد — قوله نبیت فی الشعار الواحد وانا حائض فان اصابہ منی شیٔ غسل مکانہ ولم یعدہ ثم صلی فیہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی کپڑے میں رات گذارتے تھے جبکہ میں حائض ہوتی تھی، پھر اگر آپ کو مجھ سے کچھ لگ جاتا یعنی دم حیض تو آپ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں نجاست لگی ہوتی اس سے آگے تجاوز نہ فرماتے، آگے روایت میں ہے ثم صلی فیہ اس لفظ کا ماقبل سے کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ ماقبل میں بظاہر بدن کا ذکر ہے کہ اگر اس کو کچھ لگ جاتا تو دھو لیتے، بدن میں نماز پڑھنے کا کیا مطلب؟ اور اس سے اگلا جو جملہ آرہا ہے وہاں پر بھی یہ لفظ ہے لیکن وہاں درست ہے اس لئے کہ اس میں ثوب کا ذکر ہے کہ اگر آپ کے کپڑے کو کچھ لگ جاتا تو اس کو

دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اسی لئے حضرتؒ بذل میں لکھتے ہیں کہ بظاہر یہ لفظ یہاں پر غلط ہے جس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ ماقبل سے معنوی ربط نہیں، دوسرے یہ کہ امام بیہقی نے بھی اس روایت کو ابن داسہ کے نسخہ سے نقل کیا ہے وہاں پر یہ لفظ ثم صلی فیہ مذکور نہیں میں کہتا ہوں اسی طرح یہ روایت آگے ابوداود کی کتاب النکاح میں آرہی ہے وہاں بھی یہ لفظ نہیں ہے

ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے دونوں جملوں کا تعلق کپڑے ہی سے قرار دیا جائے بدن سے نہیں اور تکرار سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ جملۂ اولی میں شعار مذکور ہے اور جملۂ ثانیہ میں ثوب، اور ثوب سے مراد غیر شعار ہے، نیز ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ مراد دونوں جگہ ایک ہی کپڑا ہو لیکن مقصود یہ ہے کہ ایک مرتبہ کپڑے کو دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس کے بعد پھر دوبارہ اگر اس پر کوئی چیز لگجاتی تو پھر اس کو اسی طرح دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے جیسا کہ یہی مضمون نسائی کی ایک روایت میں بھی ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے، لہٰذا یہ تکرار تعدد واقعہ پر محمول ہے غرضیکہ ان توجیہات کی صورت میں ثم صلی فیہ دونوں جگہ درست ہو جائیگا

قولہ ولم یَعْدُہٗ یہ لم یَدَعْ کے وزن پر ہے عدا یعدو سے ماخوذ ہے جس کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں کچھ لگا ہو اس سے تجاوز نہ کرتے یعنی باقی کو نہ دھوتے۔

۴- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ انہا سألت الخ مضمون حدیث یہ ہے عمارۃ بن غراب کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری پھوپھی نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ہم میں سے کسی کو حیض آتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کے اور اس کے شوہر کے لئے ایک ہی بستر ہوتا ہے تو کیا حالت حیض میں ایک جگہ لیٹ سکتے ہیں، یعنی مضاجعۃ مع الحائض کا سوال کیا تو اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں تجھ کو ایک مرتبہ کا واقعہ سناؤں وہ یہ کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل ہوئے اور مصلی یعنی نماز پڑھنے کی جو جگہ تھی اس پر تشریف لے گئے، اور نماز میں مشغول ہو گئے، ادھر میں اپنے بستر پر لیٹی ہوئی تھی جب تک حضور نماز سے فارغ ہو کر بستر پر تشریف لائے میں سو چکی تھی، آپ کو اس وقت سردی نے ستایا تھا اس لئے آپ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھ سے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں اس پر آپ نے (میرے شک اور تردد کو زائل کرنے کے لئے) یہ فرمایا کہ اپنی فخذین سے کپڑا بھی ہٹا لو، چنانچہ میں نے ہٹا لیا اور آپ اپنا رخسارِ مبارک اور سینہ میری فخذ پر رکھا اور میں بھی آپ پر کو اچھی طرح جھک گئی، یہاں تک کہ آپ کو گرماہٹ مل گئی اور آپ سو گئے۔

اس حدیث سے مباشرتِ حائض کی یہ نوع یعنی مضاجعت ثابت ہو رہی ہے جس کے لئے مصنفؒ نے ترجمہ منعقد کیا ہے، گو فی نفسہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اسکی سند میں عبد الرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی ہیں جن کی جرح وتعدیل مختلف فیہ ہے اور اسی طرح عمارہ وام عمارہ دونوں مجہول ہیں لیکن مضاجعۃ مع الحائض احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ اگر اتباع کی نیت سے کیجائے تو ماجور ہوگا، ویسے انواع مباشرت میں اختلاف

علماء شروع باب میں آ ہی چکا۔

حدیث محتاجِ تاویل ہے

۵۔ حدثنا سعید بن عبد الجبار۔ قولہ کنت اذا حضت نزلت عن المثال علی الحصیر الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب مجھے حیض آتا تو میں فراش سے (جو ان کا اور حضور کا مشترک تھا) نیچے حصیر پر اتر آتی تھی، اور جب تک حیض سے طہارت حاصل نہ ہو جاتی ہم آپ کے قریب نہ جاتے۔ یہ حدیث احادیث صحیحہ نیز اسی باب کی گذشتہ احادیث کے خلاف ہے، لہٰذا اس کو یا تو ان احادیث سے منسوخ مانا جائے یا مؤول اور تاویل یہ کیجائے کہ یہاں قرب سے مخصوص قرب کی نفی مراد ہے یعنی قربان بالجماع، ویسے اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں ابو الیمان ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مستور ہیں۔

وہ جو انواعِ مباشرت ہم نے بیان کی تھیں اس میں ایک قول ابن عباسؓ کا گذرا ہے کہ ان کے نزدیک مباشرت مطلقاً ممنوع ہے اس روایت سے ان کی تائید ہو سکتی ہے۔

۷۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ ـــ قولہ یأمرنا فی فوح حیضنا الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے حیض کے شروع میں جو اس کی شدت اور کثرت کا وقت ہوتا ہے حکم فرماتے کہ اپنی ازار کو درست کرلیں، اس کے بعد آپ ہم سے مباشرت یعنی مضاجعت فرماتے بعض روایات میں بجائے لفظ فوح کے لفظ فور آیا ہے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں، ابتداء زمانۂ حیض میں حیض کی کثرت وشدت ہوتی ہے اور پھر جوں جوں دن گذرتے جاتے ہیں اس میں کمی ہوتی جاتی ہے غالباً حضرت عائشہؓ اس سے یہ بیان فرمانا چاہتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حائض کے ساتھ مباشرت صرف آخر زمانۂ حیض ہی میں نہیں بلکہ اول زمانۂ حیض میں بھی فرمالیا کرتے تھے۔

قولہ وایکم یملک اربہ، اِرب بکسر الالف اور اَرَب بفتحتین دونوں طرح ہے اس کے معنی حاجت کے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ اَرَب کے معنی تو حاجت کے ہیں اور ارب بالکسر کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں کے آتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے زمانۂ حیض میں مضاجعت فرماتے تھے اور تم میں سے کون ایسا ہے جو اپنی حاجت اور خواہش پر اتنا قابو یافتہ ہو جتنا آپ تھے، شراح نے حضرت عائشہؓ کی بیان مراد میں دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ ان کی غرض یہ ہے کہ دوسرے لوگ اپنے کو حضور پر قیاس نہ کریں ان کو احتیاط کرنی چاہئے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قابو یافتہ ہونے کے باوجود مباشرت حائض فرماتے تھے اور اس سے رکتے نہ تھے تو پھر دوسروں کے لئے کیوں جائز نہ ہوگی بطریق اولی ہوگی۔

(۹۰)

بَاب فی المرأۃ تستحاض

ومن قال تدع الصلوٰۃ فی عدۃ الایام التی کانت تحیض

استحاضہ کی روایات میں مصنفؒ کا اہتمام اوران روایات کا تعددِ انواع

یہاں سے استحاضہ کے ابواب کی ابتدار ہورہی ہے، حضرت امام بخاریؒ نے اولاً حیض سے متعلق چند ابواب واحکام ذکر کئے اس کے بعد استحاضہ کا صرف ایک باب ذکر فرمایا لیکن امام ابوداؤدؒ اور اسی طرح امام مسلمؒ نے ابتدار استحاضہ کی روایات سے کی ہے اس کے بعد جاننا چاہئے کہ استحاضہ کی روایات کو جس کثرت اور اہتمام سے امام ابوداؤد نے بیان کیاہے ہمارے علم میں اتنا صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں بیان کیا گیا، مصنفؒ نے ہر نوع کی روایات کو الگ الگ ذکر کر کے ہر ایک پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور ہر ترجمہ کے ذیل میں متعدد روایات اور تعلیقات لائے ہیں۔

استحاضہ کے بارے میں روایات کا اختلاف مختلف اعتبار اور حیثیت سے ہے چنانچہ بعض روایات میں اعتبار تمییز[1] مذکور ہے اور بعض سے معلوم ہوتاہے کہ ایام عادت کا اعتبار ہے، نیز بعض میں توحید غسل ہے، اور بعض میں تعدد غسل اور بعض میں جمع بین الصلوتین بغسلٍ اور بعض میں غسل لکل صلوٰۃ اور بعض من ظہر الی ظہر ہے اور بعض میں من طہرٍ الی طہر نیز ان روایات میں ایک اشکال اور خلجان کی بات یہ پائی جاتی ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں بعض روایات میں رد الی العادۃ کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں اعتبار تمییز کا، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ ہمارے حضرت سہارنپوریؒ فرماتے تھے کہ استحاضہ کی روایاتِ مختلفہ میں ہمیشہ (سمجھنے کے اعتبار سے) اشکال وخلجان رہا، یہ سمجھتے تھے کہ ابوداؤد کی شرح لکھنے پر شاید یہ خلجانات رفع ہوجائیں، مگر شرح پر عبور کے بعد بھی انشراح اور تسلی نہیں ہوئی میں کہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کتاب میں سردِ روایات کے وقت بعض ابواب میں مصنفؒ کی بعض عبارات ایسی ہیں جن کا حل دشوار نظر آتا ہے چنانچہ اسی باب کی آٹھویں حدیث حدثنا یوسف بن موسی میں ایک مقام خاص طور سے قابلِ اشکال ہے جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں پہنچیں گے تو معلوم ہوجائے گا۔

استحاضہ کی تعریف اور مستحاضہ کی انواع

استحاضہ کی تعریف کی گئی ہے وھی دم یخرج من المرأۃ فی غیر اوقاتہا المعتادۃ والمعینۃ یعنی استحاضہ وہ خون ہے جو فرج مرأۃ سے جاری ہوتاہے اوقات معینہ کے علاوہ میں رحم کے قریب ایک رگ ہوتی ہے جس کا نام عاذل ہے اس سے یہ خون بہتاہے

---

[1] یعنی الوانِ دم کا اعتبار ایک مخصوص رنگ (اسود واحمر) کے خون کو حیض اور دوسرے (مثلاً اصفر) کو استحاضہ قرار دیا جائے۔

بخلاف حیض کے کہ وہ قعر رحم سے نکلتا ہے استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے جس کے معنی لغۃً سیلان کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے حاض الوادی جب اس میں پانی بہنے لگے، اس کو باب استفعال میں لے گئے تاکہ انقلاب اور تغیر پر دلالت کرے جو کہ خاصہ ہے باب استفعال کا جیسے کہا جاتا ہے استحجر الطین یہاں بھی حیض میں تغیر واقع ہو کر وہ استحاضہ ہو گیا یا یہ استفعال میں لے جانا اس لئے ہے تاکہ مبالغہ اور کثرت پر دلالت کرے، علماء نے لکھا ہے کہ حیض ہمیشہ بصیغۂ معروف استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے حاضت المرأۃ اور استحاضہ بصیغۂ مجہول اُستحیضت المرأۃ اس میں نکتہ یہ ہے کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دم استحاضہ خلاف عادت اور غیر معروف چیز ہے فکانہ امر جُهِلَ سَبَبُهٗ بخلاف حیض کے کہ وہ معروف اور جانی پہچانی چیز ہے سب ہی عورتوں کو آتا ہے۔

استحاضہ کی روایات کو من حیث الفقہ والمسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اولاً استحاضہ کے اقسام اور ان میں اقوالِ ائمہ معلوم کئے جائیں تاکہ پھر اس کی روشنی میں روایات کو سمجھنا اور ان کا انطباق سہل ہو جائے اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام احادیث اور الفاظ کے مغز تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کا لُبِّ لُباب نکال لیتے ہیں لہٰذا ان ہی حضرات کے اقوال اور مذاہب کی رہنمائی میں ان روایات کو اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے پہلے ایک بات سنیئے وہ یہ کہ حضرت شیخ نے اوجز میں مغنی سے نقل کیا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا حیض و استحاضہ کا مدار صرف تین احادیث پر ہے، حدیث فاطمہ، حدیث ام حبیبہ اور حدیث حمنہ، حضرت ام حبیبہ حضرت حمنہ، حضرت زینب بنت جحش تینوں آپس میں بہنیں ہیں سب کی سب بنات جحش ہیں گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنات جحش نے استحاضہ کا ٹھیکہ لے رکھا تھا، رضی اللہ عنہن اجمعین۔

مستحاضہ کی انواع حنفیہ کے یہاں تو تین ہیں، المبتدئہ، المعتادہ، المتحیرہ لیکن مجموع مذاہب ائمہ کی حیثیت سے کل انواع پانچ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے اوجز المسالک میں یہ جملہ انواع نہایت تہذیب و ترتیب کے ساتھ مع اختلافِ ائمہ بیان فرمائی ہیں، اسی کے مطابق میں بھی اسباق میں بیان کیا کرتا ہوں۔

انواع مستحاضہ کے بیان سے پہلے ایک بنیادی بات سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک العبرۃ بالعادۃ اور ایک العبرۃ بالتمییز خواہ اس طرح کہہ لیجئے اعتبار الایام اور اعتبار الالوان یعنی عورتوں کی حیض کے بارے میں خاص عادت بھی ہوتی ہے کسی کو سات روز آتا ہے اور کسی کو دس روز اور ایسی عورت کو فقہاء معتادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سی عورتوں کو حیض کی رنگ کی پہچان ہو جاتی ہے اور وہ رنگ کے ذریعہ پہچان لیتی ہیں کہ یہ حیض ہے یا غیر حیض ایسی عورت کو ممیزہ کہا جاتا ہے، بہت سی احادیث سے حیض کا مدار ایام عادت پر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے الوان دم پر، اسی لئے حضرات فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور حضرات محدثین بھی الگ الگ دونوں کے باب قائم کرتے ہیں ہر باب میں اس کے موافق روایات ذکر کرتے ہیں، جمہور علماء عادت اور تمییز دونوں ہی کو تسلیم کرتے ہیں، اور احناف کے یہاں تمییز باللون کوئی معیاری چیز نہیں اصل چیز ایام عادت ہے، نیز اس میں بھی

اختلاف ہے کہ عادت کا ثبوت کتنے مرتبہ سے ہوتا ہے اس کی تفصیل اوجز میں مذکور ہے جو وہاں دیکھی جا سکتی ہے، اب اس تمہید کے بعد آپ انواع مستحاضہ عند الائمہ سمجھئے۔

اول ممیزہ غیر معتادہ یعنی وہ عورت جس کو حیض وغیر حیض کی پہچان ہو اور عادت کچھ نہ ہو اس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا۔

ثانی معتادہ غیر ممیزہ یعنی صرف عادت ہے تمیز نہیں، اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہوگا، مگر امام مالک اعتبار عادت کے ساتھ تین دن استظہار کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ایام عادت واستظہار کا مجموعہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو ورنہ استظہار اسی حساب سے ہوگا لہذا اگر کسی عورت کو بارہ روز کی عادت ہو تو تین دن استظہار کے ملاکر پندرہ دن ہو جائیں گے، اور اگر کسی کو تیرہ دن کی عادت ہو تو اس کے لئے استظہار صرف دو دن کا ہوگا، استظہار کے معنی انتظار کے ہیں مراد احتیاط ہے۔

ثالث غیر ممیزہ معتادہ یعنی عادت اور تمیز دونوں ہیں، پس اگر عادت اور تمیز دونوں متفق ہوں فبہا ورنہ حنفیہ اور امام احمدؒ کے راجح قول میں عادت کا اعتبار ہوگا اور ایام عادت میں جس رنگ کا بھی خون آئے گا اس کو حیض قرار دیا جائے گا اور ایام گذرنے کے بعد جیسا بھی خون ہوگا اس کو استحاضہ کہا جائے گا اور امام شافعی وامام مالکؒ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا یعنی جس خون کو اس کے رنگ کی وجہ سے حیض سمجھتی ہے اس کو حیض قرار دے اور جو اس کی پہچان میں استحاضہ ہو اس کو استحاضہ قرار دے، ایام اور زمانِ حیض پر مدار نہیں ہوگا۔

رابع غیر معتادہ وغیر ممیزہ یعنی اس کو نہ عادت ہے نہ تمیز، اس نوع رابع کی دو قسمیں ہیں مبتدئہ اور متحیرہ، متحیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو عادت تھی لیکن بھول گئی، مبتدئہ کے بارے میں جمہور کے تین قول ہیں، غالب حیض کا اعتبار ہوگا اقل حیض کا اعتبار ہوگا، اکثر مدت حیض ــــ غالب حیض کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے مشابہ خاندان کی جو دوسری عورتیں ہیں ان کو عام طور سے جتنے روز آتا ہے اس کا اعتبار کیا جائے یہ تو مسلک ہوا ائمہ ثلاثہ کا، اور حنفیہ کے نزدیک اکثر مدت حیض کا اعتبار ہے اور قسم ثانی یعنی متحیرہ کے بارے میں جمہور کے یہاں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے، اور حنفیہ کے نزدیک متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری کرے، پس اگر اس کی تحری کسی شئ پر واقع ہو جائے فبہا، اور اگر تحری میں کوئی رائے متعین نہیں ہوئی بلکہ تردد ہی رہتا ہے فمتی ترددت بین حیض وطہرٍ ودخولٍ فی الحیض تتوضأ لکل صلوٰۃ ومتی ترددت بین حیضٍ وطہرٍ ودخولٍ فی الطہر تغتسل لکل صلوٰۃ، یعنی جب عورت کو حیض واستحاضہ میں تردد ہونے کے ساتھ خیال ہو کہ میں

لہ حضرت شیخ نے لکھا ہے علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں اصح عند المالکیہ والشافعیہ یہ ہے کہ عادت کا ثبوت ایک مرتبہ سے ہو جاتا ہے اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں حنابلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں ایک مرتبہ سے عادت، بالاتفاق ثابت نہیں ہوتی، اور دو مرتبہ سے ثبوت میں اختلاف ہے اور تین مرتبہ میں بلا اختلاف ثابت ہو جاتی ہے، اور حنفیہ میں سے طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت مرتین سے ہوتا ہے اس لئے کہ عادت عود سے مشتق ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔

اس وقت زمانۂ حیض میں داخل ہورہی ہوں تو اس کا حکم وضوء لکل صلوٰۃ ہے اور جب اس کو حیض واستحاضہ کے درمیان تردد ہونے کے ساتھ یہ خیال ہو کہ اب میں زمانۂ طہر میں داخل ہو رہی ہوں اور یہ انقطاع حیض کا وقت ہے تو پھر وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے۔

مستحاضہ کے اقسام واحکام جو ذکر کئے گئے ہیں اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ حنفیہ کے یہاں کسی قسم میں تمییز کا اعتبار نہیں اور جو عورت صرف معتادہ ہے اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہے، اور جو ممیزہ ومعتادہ دونوں ہو اس میں امام احمدؒ ہمارے ساتھ ہیں اور امام شافعی وامام مالکؒ ایک طرف ہیں، گویا حنابلہ اس مسئلہ میں اقرب الی الحنفیہ ہیں اور امام مالک کے یہاں ایک اور چیز بھی ہے استظہار، اس کا بھی ان کے یہاں اعتبار ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بعض انواع متحیرہ میں حنفیہ کے یہاں بھی غسل لکل صلوٰۃ ہے۔

حکمِ استحاضہ اور اقلِ مدتِ حیض واکثر میں اختلافِ ائمہ

جاننا چاہئے کہ مستحاضہ کا حکم ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ پورے ماہ میں صرف ایکبار غسل کرے عند انقطاع الحیض یہ الگ بات ہے کہ انقطاع حیض کا پتہ شافعیہ کے یہاں الوان اور ایام دونوں سے ہو سکتا ہے اور ہمارے یہاں صرف ایام سے) اور اس کے بعد پھر پورے[1] ماہ میں غسل نہیں بلکہ وضوء ہے امام شافعی کے نزدیک لکل مکتوبۃ اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک لوقت کل صلوٰۃ (حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں بعض شراح کو وہم ہوا انھوں نے اس مسئلہ میں امام احمد کو امام شافعی کے ساتھ کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے) اور امام مالکؒ کے نزدیک وضوء مطلقاً واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ استحاضہ ان کے نزدیک ناقض نہیں جیسا کہ نواقض وضوء کے بیان میں گذر چکا۔

نیز جاننا چاہئے کہ حیض کی اقل مدت واکثر مدت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت عشرۃ ایام، امام شافعی وامام احمدؒ کے نزدیک اقل حیض یوم ولیلۃ اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ دن ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک لاحد لاقلہ اور اکثر مدت سترہ یا اٹھارہ دن ہیں، لیکن امام ترمذیؒ نے ائمہ ثلاثہ تینوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے اقلہٗ یومٌ ولیلۃٌ واکثرہ خمسۃ عشر یوماً۔

احناف کے نزدیک عدمِ اعتبارِ تمییز کا منشأ

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حنفیہ نے الوان دم کو معیار نہیں ٹھہرایا جس کی متعدد وجوہ ہیں جو مشہور ہیں اور بذل میں بھی مذکور ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ تمییز کے بارے میں جو روایات صریح ہیں وہ صحیح نہیں بلکہ متکلم فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں، چنانچہ لون کے بارے میں جو روایت صریح ہے وہ اس باب سے اگلے باب میں بروایتِ عائشہ آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف یہ حدیث ابوداؤد اور نسائی دونوں میں ایک ہی سند سے مروی ہے اور دونوں ہی نے اس پر کلام کیا ہے جو اس جگہ پہنچ کر آئے گا اس کو آپ الفیض السمائی میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ جو روایات صحیح ہیں وہ

صریح نہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بہت سی روایات صحیحہ کے اندر وارد ہے فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغتسلی جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اقبال وادبار کی روایات تمییز پر محمول ہیں اور وہ مطلب ان روایات کا یہ لیتے ہیں کہ جب مخصوص رنگ کا خون آنے لگے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ خاص رنگ کا خون چلا جائے اور دوسرے رنگ کا آنے لگے تو نماز شروع کر دے گویا یہ آنا اور جانا ان کے یہاں لون کے اعتبار سے ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث اس معنی میں صریح نہیں کیا یہ آنا اور جانا ایام کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا جبکہ ایام کا ذکر روایاتِ صحیحہ شہیرہ میں موجود ہے لہٰذا احناف کی رائے یہ ہے کہ ایام کی روایات تو اپنے معنی میں صریح ہیں ہی اقبال وادبار کی روایات بھی اسی پر محمول ہیں لہٰذا اقبلت وادبرت کے معنی یہ ہوں گے کہ جب آئے حیض یعنی اس کے ایام اور تاریخیں اور گذر جائیں اس کے ایام وتاریخیں، ہمارے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اول تو لون کا ثبوت روایۃً ضعیف ہے دوسرے درایۃً وعقلاً بھی اس لئے کہ لون میں اختلاف لبسا اوقات اختلافِ اغذیہ واختلاف امزجہ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کا مزاج حار اور کسی کا بارد اور کسی کا معتدل ہوتا ہے لہٰذا ان کو معیار قرار دینا کوئی مضبوط بات نہیں۔

ان ابتدائی مباحث کے جاننے کے بعد آپ سمجھئے کہ مصنفؒ نے استحاضہ کے سلسلہ میں یہ پہلا باب جو قائم کیا ہے یہ عادت اور عبرۃ بالایام پر ہے اور تمییز کے بارے میں ترجمۃ الباب اس کے بعد آرہا ہے جس کو مصنفؒ نے اقبالِ حیض وادبار سے تعبیر کیا ہے۔

یہ باب کافی طویل ہے اس میں مصنفؒ نے تقریباً آٹھ حدیثیں اور متعدد تعلیقات ذکر فرمائی ہیں، باب کے شروع میں مصنفؒ نے ام سلمہؓ کی حدیث متعدد طرق سے بیان کی ہے، اکثر طرق کا مدار نافع پر ہے اور پھر نافع سے روایت کرنے والے ان کے مختلف تلامذہ ہیں، چنانچہ سب سے پہلی سند میں ان سے روایت کرنے والے مالک ہیں اور دوسری میں لیث اور تیسری میں عبید اللہ اور چوتھی میں صخر بن جویریہ۔ اس کے بعد مصنفؒ نے ایک اور طریق ذکر کیا جس میں نافع کے بجائے ایوب مذکور ہیں گویا ایوب نافع کے عدیل ہوئے جس طرح نافع اس حدیث کو سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں اسی طرح ایوب بھی ان سے راوی ہیں، اس حدیث ام سلمہ کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک عورت کو حضور کے زمانہ میں کثرت سے خون آتا تھا اس کے بارے میں میں نے حضور سے مسئلہ دریافت کیا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس عورت کو چاہئے کہ اپنے حیض کے ایام اور ان کی تاریخوں کو شمار کرے، استحاضہ میں مبتلا ہونے سے پہلے جتنے روز اس کو حیض کی عادت تھی اتنے روز اپنے آپ کو حائضہ قرار دے اور نماز چھوڑے رکھے، اور جب وہ ایام گذر جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، اس مرأۃ کی تعیین نافع کے طریق سے کسی روایت میں نہیں ہے البتہ ایوب کے طریق میں بعض رواۃ نے اس مرأۃ کی تعیین فاطمہ بنت ابی حبیش کے ساتھ کی ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں قال ابوداؤد وسمّی المرأۃ التی کانت استحیضت حماد بن زید عن ایوب الخ۔

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ امام ترمذیؒ اور امام بیہقیؒ کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ ممیزہ تھیں اور ام سلمہؓ کی اس روایت میں جو بطریق ایوب ہے اس عورت کی تعیین فاطمہ بنت ابی حبیش کے ساتھ کی گئی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فاطمہ معتادہ تھیں اسی لئے ان کو رد الی العادۃ کا حکم دیا گیا اور یہ بات امام بیہقی کی رائے کے خلاف ہے اسی لئے انھوں نے ام سلمہؓ کی اس حدیث کو مرجوح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فاطمہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ زیادہ صحیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ ممیزہ تھیں، اور ام سلمہؓ نے جس عورت کے بارے میں سوال کیا تھا وہ فاطمہ کے علاوہ کوئی اور ہوں گی اور پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اگر حدیث ام سلمہؓ کو فاطمہ کے سلسلہ میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے فاطمہ کی مختلف زمانوں میں دو حالتیں ہوں ایک تمیز کی دوسرے عدم تمیز کی، تمیز کے زمانہ میں ان کو اس کے مطابق حکم دیا گیا، اور عدم تمیز کے زمانہ میں رد الی العادۃ کا (کذا فی البذل) میں کہتا ہوں امام بیہقیؒ حضرت عائشہؓ کی جس حدیث کو اصح قرار دے رہے ہیں جس سے فاطمہ کا ممیزہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ باب کی پہلی ہی حدیث ہے اس کو دیکھ لیا جائے [1]

۶- حدثنا قتیبۃ بن سعید - قولہ عن عائشۃ انہا قالت ان ام حبیبۃ سألت الخ اس سے پہلی روایت جس کو مصنفؒ نے متعدد طرق سے ذکر کیا وہ ام سلمہؓ کی تھی، فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں، اور یہ حدیث حضرت عائشہ کی ہے، ام حبیبہ بنت جحش کے بارے میں، جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور نسائی کی روایت میں مصرح ہے۔

مؤطا کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق

اور یہ جو ابوداؤد و مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے یہی صحیح ہے بخلاف مؤطا امام مالک کے کہ اس میں اس روایت میں بجائے ام حبیبہ کے زینب بنت جحش مذکور ہے وہ صحیح نہیں دوسری تمام کتب کی روایات کے خلاف ہے، نیز تحت عبدالرحمن ابن عوف جو خود مؤطا کی روایت میں بھی موجود ہے وہ زینب پر صادق نہیں آتا بلکہ وہ ام حبیبہ ہی ہیں، چنانچہ شراح موطأ نے موطأ کی اس روایت کو وہم قرار دیا ہے اور یہاں ایک لطیفہ کی بات یہ ہے کہ بعض شراح موطأ نے مؤطا کی روایت کو وہم سے بچانے کے لئے یہ تاویل کی کہ جملہ بنات جحش کو زینب کہا جاتا ہے تو گویا ان کا مطلب یہ ہوا کہ مؤطا کی روایت میں زینب بنت جحش کا مصداق ام حبیبہ ہی ہے۔

نیز واضح رہے کہ زینب بنت جحش تو ام المومنین ہیں، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے سے پہلے زید بن حارثہ

---

[1] آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے شروع میں تمہیدی مضمون میں بیان کیا تھا کہ استحاضہ کی بعض روایات میں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں دو مختلف روایتیں آجاتی ہیں کسی میں رد الی العادۃ کا حکم ہوتا ہے اور کسی میں تمیز کا یہ اسی کی ایک مثال ہوئی۔

کے نکاح میں تھیں جیسا کہ مشہور ہے، اور وہ ام حبیبہ جو ام المومنین ہیں وہ بنت جحش نہیں بلکہ بنت ابی سفیان ہیں،

قولہ قالت عائشۃ فرأیت مرکنہا ملآن دماً یعنی ام حبیبہ بڑے برتن میں پانی بھر کر علاجاً اس میں بیٹھا کرتی تھیں چونکہ مستحاضہ تھیں اس لئے خون کی رنگت کی وجہ سے وہ برتن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خون میں لبریز ہے، آگے اس روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا یعنی صرف ایام عادت میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھیں اس کے بعد طاہرہ، اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بالکل ظاہر ہے کیونکہ ترجمۃ الباب بھی عبرۃ بالایام ہی کے بارے میں ہے۔

قال ابوداؤد ورواہ قتیبۃ بین اضعاف حدیث جعفر بن ربیعۃ فی اٰخرہا الخ اس جملہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو میرے استاذ قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کے سلسلہ اور اس کے اثناء میں ذکر کیا اخیر میں کو، اضعاف اور تضاعیف کا استعمال اثناء اور درمیان کے معنی میں آتا ہے، مصنفؒ دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اوپر سند میں جو جعفر مذکور ہیں ان سے مراد جعفر بن ربیعہ ہیں اور قرینہ اس کا یہ بیان کیا کہ میرے استاذ قتیبہ نے اس حدیث کو جعفر بن ربیعہ کی احادیث کے اثناء میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ جعفر جعفر بن ربیعہ ہیں ایک ہی نام کے بہت سے راوی ہوتے ہیں، نسب سے تعیین ہو جاتی ہے۔

دوسرے معنی اس کے جو غلط ہیں وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ سمجھا کہ بَیَّنَ تبیین سے ماضی کا صیغہ ہے اور اس کے بعد جو لفظ اضعاف ہے اس کو انھوں نے باب افعال کا مصدر بمعنی تضعیف قرار دیا اور حاصل معنی یہ بیان کئے کہ مصنف کہتے ہیں میرے استاذ قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کا ضعیف ہونا بیان کیا، غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ لفظ اضعاف ان بعض شراح کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے؟ حالانکہ اضعاف بفتح الالف اور تضاعیف دونوں کا استعمال مصنفین کے یہاں رائج ہے جس کو وہ اثناء اور درمیان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۸ - حدثنا یوسف بن موسیٰ - قولہ حدثتنی فاطمۃ بنت ابی حبیش انہا امرت اسماء الخ عروہ کہتے ہیں کہ مجھ سے فاطمہ نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت اسماءؓ سے عرض کیا کہ میرے لئے حضور سے مسئلہ دریافت کریں، آگے شک راوی ہے وہ یہ کہ عروہ کہتے ہیں کہ یا اسماء نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے فاطمہ نے کہا تھا کہ حضور سے میرے لئے مسئلہ دریافت کرو، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی زہری ہیں اور ان کی یہ روایت فاطمہ کے قصہ میں ہے اور آگے چل کر اس میں یہی مضمون ہے کہ حضور نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا۔

مصنفؒ کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق

قال ابوداؤد ورواہ قتادہ عن عروۃ الخ رَوَاہُ کی ضمیر منصوب کا مرجع یہاں عبارت میں صراحۃً تو کہیں مذکور نہیں ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ ضمیر راجع ہے مایدل علی الترجمہ کی طرف، دراصل ہر مصنف ہر باب کے تحت میں وہی حدیث لاتا ہے

جو ترجمۃ الباب پر دال ہو. لہذا یہاں اس ضمیر کا مرجع وہ حدیث مستحاضہ ہوگی جو ترجمۃ الباب یعنی ایام عادت پر دلالت کرے اس تعلیق میں مصنفؒ نے قتادہ کی روایت کو ذکر کیا ہے جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، دراصل یہ قتادہ مقابل ہیں زہری کے زہری کی ایک روایت تو اوپر آچکی ہے جو فاطمہ کے سلسلہ میں تھی، زہری کی ایک دوسری بھی روایت ہے جو ان ہی ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس میں بھی ایام عادت مذکور ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے تو اب زہری کی دو روایتیں ہوئیں ایک وہ جو اوپر گذری فاطمہ کے قصے میں دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں وارد ہے قتادہ کی طرح۔

قال ابوداؤد وزاد ابن عیینۃ فی حدیث الزہری عن عمرۃ عن عائشۃ قالت ان ام حبیبۃ کانت تستحاض[1]

یہ مقام مشکل اور من مزالّ الاقدام ہے، غور سے سنئے! اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ قتادہ اور زہری دونوں ایک طبقہ کے ہیں ان دونوں کی روایت کا تقابل ہورہا ہے مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ قتادہ کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو ابھی اوپر گذری، اس میں تو ذکر ایام صحیح ہے اور زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح نہیں، لیکن زہری کے شاگردوں میں سے ابن عیینہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے زہری سے ام حبیبہ کے سلسلہ میں ایام عادت کو ذکر کردیا حالانکہ یہ صحیح نہیں چنانچہ ابن عیینہ کے علاوہ زہری کے جو دوسرے تلامذہ ہیں ان میں سے کسی نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر نہیں کیا۔

جاننا چاہئے کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں مصنفؒ کے نزدیک زہری کے دو شاگردوں سے غلطی ہوئی۔ ایک ابن عیینہ سے جس کو مصنفؒ نے یہاں ذکر کردیا ہے۔

اور دوسرے اوزاعی سے جس کو مصنفؒ آئندہ باب میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ مصنفؒ اس باب میں فرماتے ہیں قال ابوداؤد زاد الاوزاعی فی ہذا الحدیث عن الزہری عن عروۃ وعمرۃ عن عائشۃ قالت استحیضت ام حبیبۃ بنت جحش فامرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوۃ فاذا ادبرت فاغتسلی وصلی مصنفؒ کے بیان کے مطابق اوزاعی نے یہ غلطی کی کہ اس روایت میں اقبال وادبار کو ذکر کردیا، اور یہ پہلے آہی چکا کہ اقبال ادبار محدثین کے یہاں تمییز پر محمول ہے تو اب زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں دو غلطیاں ہوئیں ایک ابن عیینہ کی طرف سے کہ انھوں نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر کردیا، دوسری غلطی اوزاعی سے کہ انھوں نے اس روایت میں اقبال وادبار

---

[1] غرض المصنفؒ ان الروایۃ الصحیحۃ من روایات الزہری التی فی قصۃ ام حبیبۃ لیس فیہا ذکر الایام ومن ذکرہا فیہ فقد وہم، نعم ذکر الایام فی حدیث الزہری الذی ہو فی قصۃ فاطمۃ صحیح کما تقدم فی روایۃ سہیل عن الزہری، والصحیح من روایۃ الزہری فی قصۃ ام حبیبہ ما سیأتی عند المصنفؒ فی الباب الآتی۔

واما روایۃ قتادہ (مقابل الزہری) فی قصۃ ام حبیبہ فقد وقع فیہا ذکر الایام فلیس الغرض نفی ذکر الایام فی قصۃ ام حبیبہ رأسا بل فی روایۃ الزہری فی قصتہا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم، وعلی ہذا الغرض لایرد شئی من الایراد المذکور فی البذل وغیرہ من الشروح فکلام المصنف مضبوط محفوظ من الوہم او الخبط ان شاء اللہ تعالی

کو ذکر کیا گویا ابن عیینہ کی بیان کردہ روایت کے مطابق ام حبیبہ معتادہ ہوئیں جن کو عبرۃ بالایام کا حکم دیا گیا، اور اوزاعی کی روایت کے مطابق علی اصطلاح المحدثین ان کو ممیزہ قرار دیا گیا۔

الصحیح من روایۃ الزہری فی قصۃ ام حبیبۃ عند المصنف

اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایت میں صحیح عند المصنفؒ کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک اس روایت میں صرف اتنا ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کے بارے میں فرمایا ان ھذہ لیست بالحیضۃ ولکن ھذا عرق فاغتسلی وصلی، نہ اس میں ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار جیسا کہ اگلے باب میں حدثنا ابن ابی عقیل والی روایت میں آرہا ہے وہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صحیح کیا ہے اس مقام کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اس کی تشریح جس طرح میں نے کی۔ یہ اس طرح مجھے کہیں اور نہیں ملی ہے۔

نیز جاننا چاہئے کہ صحیح مسلم میں بھی ام حبیبہ سے متعلق یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض میں تو صرف اتنے ہی الفاظ مذکور ہیں جو ابھی ہم نے بیان کئے، اور بعض طرق میں امکثی قدر ما کانت تحبسک حیضتک بھی وارد ہے قال ابوداؤد ھذا وھم من ابن عیینۃ لیس ھذا فی حدیث الحفاظ عن الزھری اس وہم کی تشریح ہمارے یہاں اوپر آچکی ہے۔

قولہ الا ما ذکر سھیل بن ابی صالح مصنفؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت میں صحیح وہ ہے جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا، سہیل بن ابی صالح کی روایت وہی ہے جو اوپر متن میں مذکور ہے، شراح کو جن میں حضرت اقدس سہارنپوری اور صاحب منہل بھی ہیں یہاں پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ سہیل بن ابی صالح کی روایت تو فاطمہ بنت ابی جبیش کے قصہ میں ہے، اور گفتگو یہاں اس روایت کے بارے میں ہو رہی ہے جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے تو پھر اسکا حوالہ دینا کیسے صحیح ہے، اور دوسرا اشکال شراح کو یہاں مصنف کے کلام پر یہ ہو رہا ہے کہ ابن عیینہ نے جو زیادتی ذکر کی ہے اس کا مضمون اور سہیل ابن ابی صالح کی روایت کا مضمون دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں عادت اور ایام کا ذکر ہے پھر ایک کو صحیح قرار دینا اور ایک کو وہم، اس کا کیا مطلب[1]؟ ہم نے مصنف کے کلام کی جو تشریح کی ہے اس کو سمجھنے کے بعد ان میں سے کوئی سا بھی اشکال وارد

---

[1] حضرت نے تو بذل میں اشکال فرما کر چھوڑ دیا لیکن صاحب منہل نے اس کے جواب کی کوشش کی ہے انھوں نے لکھا کہ اگرچہ دونوں کے لفظوں کا مفہوم ایک ہی ہے لیکن بہرحال لفظوں میں فرق ہے اور حضرات محدثین لفظوں کے فرق کو بھی بڑے اہتمام سے بیان کرتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں یہ بات گو صحیح ہے کہ حضرات محدثین لفظی فرق کو بھی بیان کرتے ہیں مگر محض لفظی فرق کو وہم سے تعبیر نہیں کرتے، نیز مصنف نے یہاں پر کہا ہے زاد ابن عیینہ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انھوں نے مضمون حدیث میں اضافہ کیا ہے، ہمارے خیال میں یہاں شراح غرض مصنف ہی کو نہیں سمجھے، دکم ترک الاول للآخر، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

نہیں ہوتا، مصنف بھی تو کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت جوام حبیبہ کے بارے میں ہے اسمیں ذکر ایام غلط ہے، ہاں! زہری کی وہ روایت جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا ہے جو فاطمہ کے قصہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح ہے، مصنفؒ کی بات بالکل واضح ہے، بحمد اللہ اس میں کوئی تردد کی بات نہیں، صاحب منہل نے اس اشکال ثانی کا جو جواب دیا ہے اور مصنفؒ کی جو غرض بیان کی ہے احقر کو اس سے اتفاق نہیں۔

نیز حضرت نے بذل میں مصنفؒ کے کلام پر ایک اور اشکال فرمایا ہے، وہ یہ کہ مصنفؒ حصر کے ساتھ فرمارہے ہیں کہ اس زیادتی کو صرف ابن عیینہ نے ذکر کیا، مصنفؒ کا یہ دعوئے تفرد صحیح نہیں بلکہ اس زیادتی کو اوزاعی نے بھی ذکر کیا ہے جس کو خود مصنفؒ نے بھی آگے چل کر بیان کیا ہے لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں زیادتیوں میں فرق ہے اور اس فرق بین المعنیین کا اعتراف خود حضرتؒ نے بھی آگے چل کر جہاں یہ مضمون آرہا ہے فرمایا ہے لہذا کوئی خلجان کی بات نہیں رہی

قولہ وقد روی[2] الحمیدی ھذا الحدیث عن ابن عیینۃ لم یذکر فیہ تدع الصلاۃ ایام اقرائھا مصنف کے نزدیک چونکہ ابن عیینہ کی روایت وہم ہے اس سے اس وہم ہونے کی تائید فرمارہے ہیں وہ اس طور پر کہ خود ابن عیینہ کا حال یہ ہے کہ کبھی وہ اس زیادتی کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں، چنانچہ حمیدی کی روایت جو ابن عیینہ سے ہے، اس میں یہ زیادتی نہیں پائی جاتی۔

قولہ ورُوت قمیر بنت عمرو الخ۔ وقال عبد الرحمن بن القاسم الخ۔ وروی ابو بشر جعفر بن ابی وحشیۃ الخ وروی شریک عن ابی الیقظان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائھا الخ وروی العلاء بن المسیب الخ یہ پانچ تعلیقات ہیں اور سب میں مستحاضہ کے لئے ایام عادت کے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے ان سب کو ذکر کرنے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ مصنفؒ کے ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینے سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ

---

[1] آپ کو یاد ہوگا کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث ام سلمہ کے ذیل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ امام بیہقیؒ کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش ممیزہ ہیں نہ کہ معتادہ (البتہ ام حبیبہ معتادہ ہیں) اسی لئے جس حدیث سے فاطمہ کا معتادہ ہونا معلوم ہوتا ہے، امام بیہقیؒ یا تو اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں یا تاویل کرتے ہیں چنانچہ سہیل بن ابی صالح کی روایت جس کا امام ابوداؤد نے حوالہ دیا ہے اور درست کہا ہے، اس سے چونکہ فاطمہ کا معتادہ ہونا ظاہر ہوتا ہے اس لئے امام بیہقیؒ نے اس کو بھی وہم قرار دیا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو تحقیق بیہقی کی ہو وہی مصنف کی بھی ہو، ۱۲۔

[2] مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کی روایت ابن عیینہ سے ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے لیکن سنن بیہقی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بذل میں ہے کہ حمیدی کی روایت فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے لیکن مصنف علام بجائے خود امام اور حجت ہیں اس لئے ہو سکتا ہے حمیدی کی روایت ام حبیبہ کے سلسلہ میں بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف مستحاضہ کے لئے ایام عادت کا اعتبار کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لئے کہ یہ حکم فی نفسہ متعدد روایات سے ثابت ہے اور ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینا ایک مخصوص روایت کے اعتبار سے ہے۔

قولہ وروی سعید بن جبیر الخ یہاں سے مصنفؒ نے متعدد صحابہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہ رضؓ اور بہت سے تابعین حسن بصری، سعید بن المسیب عطار، مکحول، ابراہیم نخعی، سالم اور قاسم کے متعلق نقل کیا ہے کہ یہ سب حضرات بھی عبرۃ بالایام کے قائل ہیں۔

کیا امہات المومنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟

مصنفؒ نے اوپر جو تعلیقات بیان کی ہیں ان میں ایک روایت میں آیا ہے ان سودۃ استحیضت یہ سودہ بنت زمعہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ بعض ازواج مطہرات مستحاضہ ہوئی ہیں، اور یہی صحیح ہے لیکن ابن الجوزیؒ نے امہات المومنین کے استحاضہ کے ثبوت کا انکار کیا ہے، حضرت شیخ اوجز میں لکھتے ہیں کہ ابن الجوزی نے جو ازواج مطہرات کے استحاضہ کی مطلقاً نفی کی ہے یہ ان کی روایات صحیحہ سے غفلت ہے، جس کی حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تصریح کی ہے، آپ کی ازواج میں سے زینب بنت جحش کا مستحاضہ ہونا بھی بعض روایات میں آتا ہے، خود مصنفؒ نے بھی اگلے باب میں بروایت عائشہ اس کو ذکر کیا ہے، لیکن حضرت زینب کے استحاضہ والی روایت کا ثبوت محدثین کے یہاں متنازع فیہ ہے، بعض محدثین اس کو ثابت مانتے ہیں اور بعض نہیں، دراصل زینب بنت جحش کے استحاضہ کی روایت مؤطا مالک میں بھی ہے، اور حضرت شیخ نے اوجز میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ابن العربی، علامہ سیوطی اور ابن رسلان شارح ابوداؤد اس روایت کے ثبوت کے منکر ہیں اور حافظ ابن عبدالبر اس کے ثبوت کے قائل ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ کی روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش تو مستقل مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں اور ان کی بہن زینب بنت جحش ام المومنین کو بھی کبھی کبھی آتا تھا

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ بنات جحش میں سے تین کا استحاضہ کی روایات حدیثیہ میں ذکر آتا ہے، اُم حبیبہ، حمنہ، زینب علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے بنات جحش کلھن یستحضن، اور بعض کہتے ہیں زینب کے علاوہ باقی دو کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا متفق علیہ ہے، چنانچہ آگے روایت میں آرہا ہے انہا استحیضت سبع سنین۔

باب من قال اذا اقبلت الحیضۃ تدع الصلوۃ

یہاں پر اختلاف نسخ ہے، بذل المجہود کے نسخہ میں یہ ترجمہ یہاں نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کے بعد آرہا ہے، اس

باب کی شروع کی دو حدیثیں حدثنا احمد بن یونس الخ اور حدثنا القعنبی الخ ترجمہ سابقہ کے تحت میں ہیں لیکن یہ نسخہ جس کو ہم نے اختیار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے، بذل کے نسخہ کے اعتبار سے اشکال ہوجائے گا اس لئے کہ ان دونوں حدیثوں میں ایام کا ذکر نہیں ہے بلکہ اقبال وادبار مذکور ہے اس کے بعد سمجھئے!

اب تو آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں کہ عادت اور تمییز دو مختلف چیزیں ہیں ترجمۂ سابقہ عادت سے متعلق تھا اور یہ ترجمہ تمییز سے متعلق ہے، کیونکہ حضرات محدثین اقبال وادبار والی روایات کو تمییز یعنی معرفت لون پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہاں یہ کہنا پڑے گا کہ مصنفؒ کی مراد اس ترجمۂ ثانیہ سے صرف تمییز نہیں بلکہ مطلق حیض کا آنا مراد ہے خواہ وہ ایام عادت کے اعتبار سے ہو یا الوان کے اعتبار سے اس لئے کہ مصنفؒ نے اس باب میں دونوں طرح روایات ذکر فرمائی ہیں، لہٰذا ترجمہ کو عام رکھنا ہی مناسب ہوگا۔

۱- حدثنا احمد بن یونس - قولہ هشام بن عروۃ عن عروۃ عن عائشۃ قالت ان فاطمۃ بنت ابی حبیش الخ حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث فاطمہ کے قصہ میں اسی طریق سے بخاری اور مسلم میں بھی ہے جس میں اقبال وادبار مذکور ہے جو محدثین کے یہاں تمییز پر محمول ہوتا ہے، لہٰذا اس متفق علیہ روایت سے معلوم ہوا کہ فاطمہ ممیزہ تھیں، فاطمہ کے بارے میں یہی رائے امام بیہقی وترمذی کی بھی ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے بھی آچکا ہے۔

۲- حدثنا القعنبی - قولہ فاذا ذهب قدرها الخ اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اقبال حیض ہو تو عورت نماز ترک کردے اور جب اس کی مقدار گذر جائے تو غسل کر کے نماز شروع کردے، ایک بات سمجھئے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اقبال کی روایات محدثین لونِ دم پر محمول کرتے ہیں اور حنفیہ ایام عادت پر، اس حدیث میں ذکر اقبال کے بعد فرمایا جارہا ہے فاذا ذهب قدرها یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ اقبالِ حیض باعتبار ایام عادت کے مراد ہے نہ کہ باعتبارِ الوان کے اس لئے کہ لون مقدار کے قبیل سے نہیں بلکہ کیف کے قبیل سے ہے، سبحان اللہ کیا خوب رہا، افادہ الشیخ فی الاوجز۔

۴- حدثنا ابن ابی عقیل ومحمد بن سلمۃ المصریان، زہری کی وہ روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو عند المصنف صحیح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے پہلے آچکا وہ یہ حدیث ہے جس کو مصنف یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کے الفاظ آپ خود دیکھ لیجئے وہ صرف یہ ہیں ان هذه لیست بالحیضۃ ولکن هذا عرق فاغتسلی وصلی اس میں نہ ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار خوب سمجھ لیجئے۔

ابن ابی عقیل راوی کی تحقیق

اس کے بعد آپ سند کے بارے میں سنئے! وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن ابی عقیل مذکور ہیں جن کے بارے میں حضرت نے بذل میں یہاں پر لکھا ہے لم اجد ذکرہ فی شیٔ من کتب الرجال اس کے بعد یہ راوی باب غسل الجمعۃ میں بھی ایک حدیث کی سند میں آئے ہیں، وہاں پہنچکر حضرت نے اس راوی کا نام تہذیب التہذیب سے احمد بن ابی عقیل المصری نقل فرمایا ہے اور یہی

صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے ان کا نام عبدالغنی ابن رفاعہ لکھا ہے اور لکھا ہے روی عنہ الطحاوی، میں کہتا ہوں کہ ابن رسلان نے جو تعیین کی ہے وہ بھی محتمل ہے اس لئے کہ عبدالغنی بھی امام ابوداؤد کے اساتذہ میں ہیں اور ان کو بھی ابن ابی عقیل کہا جاتا ہے، چنانچہ حافظ نے تقریب میں عبدالغنی بن رفاعہ کے نام پر ابوداؤد کا رمز بنایا ہے، اور اس کتاب میں کتاب الحدود کے باب الرجم میں عبدالغنی بن رفاعہ سے ایک روایت آرہی ہے۔ جو دیکھنا چاہے دیکھ لے۔

قال ابوداؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث الخ اس پر کلام ہمارے یہاں قریب میں خاصی تفصیل سے گذر چکا، قال ابوداؤد وانما هذا لفظ حدیث هشام بن عروة عن ابیہ عن عائشہ یعنی اقبال وادبار کی زیادتی زہری کی اس حدیث میں صحیح نہیں جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، ہاں! یہ زیادتی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی حدیث میں صحیح ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے، اور یہ حدیث عائشہ فی قصۃ فاطمہ اسی باب کی پہلی حدیث ہے جس کی ابتداء حدثنا احمد بن یونس سے ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد وزاد ابن عیینہ فیہ ایضاً ایضاً کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اوزاعی نے اس حدیث میں وہماً ایک زیادتی ذکر کردی اسی طرح ابن عیینہ نے بھی، جیساکہ پوری تفصیل کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکا۔

قولہ وحدیث محمد بن عمرو عن الزهری فیہ شئ یقرب من الذی زاد الاوزاعی فی حدیثہ محمد بن عمرو کی حدیث وہی ہے جو اس کے بعد متصلاً آرہی ہے، مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ اوزاعی نے جو زیادتی ام حبیبہ کے قصہ میں ذکر کی اسی کے ہم معنی محمد بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہے، محمد بن عمرو کی حدیث میں یہ ہے اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف، یہ اوزاعی کی زیادتی کے قریب المعنی اس لئے ہے کہ اوزاعی نے اقبال وادبار کو ذکر کیا اور محدثین کے نزدیک اقبال وادبار تمییز اور لون پر محمول ہے اور اس محمد بن عمرو کی روایت میں لون کا ذکر صراحۃً ہے۔

۵- قال ابوداؤد قال ابن المثنی ثنا بہ ابن ابی عدی من کتابہ هکذا ثم ثنا بہ بعد حفظا الخ اوپر سند میں ابن المثنی کے استاذ ابن ابی عدی ہیں، ابن المثنی یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاذ ابن ابی عدی نے مجھ کو یہ حدیث جب اپنی کتاب سے سنائی تو اسی سند کے ساتھ سنائی جو اوپر مذکور ہے لیکن پھر اس کے کچھ روز بعد انھوں نے جب مجھ کو یہ حدیث اپنے حفظ سے سنائی تو سند میں فرق کردیا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں عروۃ ابن الزبیر روایت کررہے ہیں فاطمہ سے اور دوسری میں عائشہ سے، یہ کلام بعینہٖ اسی طرح نسائی شریف کی روایت میں بھی ہے۔

الکلام علی قولہ فانہ دمٌ اسود یُعرف

جاننا چاہئے کہ یہ وہی حدیث ہے جو اعتبارِ لون کے بارے میں صریح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا، اس کی سند

میں اختلاف واضطراب مصنفؒ نے خود ہی بیان کر دیا، چنانچہ شوکانی کہتے ہیں وقد ضعف الحدیث ابوداؤد اور امام نسائیؒ نے بھی اس پر کلام کیا ہے وہ یہ کہ فانہ دم اسود کو ابن ابی عدی کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا لم یذکر احد منہم ماذکرہ ابن ابی عدی اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا انہ مُدرج۔ اسی طرح حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے جیساکہ علامہ ابوالولید الباجیؒ نے اس کا اقرار کیا ہے اور شوکانی لکھتے ہیں کہ امام ابوحاتم رازی نے اسکو منکر قرار دیا اور صاحب الجوہر النقی کہتے ہیں کہ ابن ابی حاتم کی کتاب العلل میں ہے کہ میں نے اپنے والد ابوحاتم سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا، فقال منکر۔ اور ابن القطان فرماتے ہیں، عندی منقطع۔ اسکے بعد مصنفؒ نے بہت سی روایات تعلیقاً ذکر کی ہیں، بعض سے عبرۃ بالایام معلوم ہوتا ہے اور بعض سے تمییز اور بعض سے استظہار۔

قال ابوداؤد وروی یونس عن الحسن الخ اس تعلیق میں استظہار مذکور ہے، حسن بصریؒ انقطاع حیض کے بعد ایک یا دو دن استظہار کے قائل ہیں، یہ ہمارے یہاں پہلے بالتفصیل گذر چکا کہ امام مالکؒ بھی استظہار کے قائل ہیں

وقال التیمی عن قتادہ — قال التیمی فجعلت انقص حتی بلغت یومین الخ قتادہ چونکہ تیمی کے استاذ ہیں اور وہ پانچ دن تک استظہار کے قائل تھے، تیمی کہتے ہیں کہ میں ان سے استظہار کے ایام میں کمی کا سوال کرتا رہا یہاں تک کہ وہ پانچ سے نیچے اتر کر دو پر آگئے اور کہا کہ دو دن تو استظہار کے لئے ضروری ہیں۔

۶- حدثنا زهیر بن حرب — قولہ عن حمنۃ بنت جحش قالت کنت استحاض حیضۃ کثیرۃ شدیدۃ الخ اس میں اختلاف[1] ہے کہ حمنہ بنت جحش اور ام حبیبہ دونوں ایک ہی ہیں یا الگ الگ صحیح یہی ہے کہ الگ الگ ہیں۔

قولہ فقال انعت لک الکرسف، کرسف قطن کو کہتے ہیں جو رطوبت کو جذب کرلیتی ہے اور خصوصاً جبکہ کہنہ ہو جس کو رُوئی کہتے ہیں، قال فتلجمی یعنی آپ نے فرمایا کہ وضع کرسف کے بعد اس مقام کو ایک دوسری پٹی سے اس طرح باندھ لو جس طرح جانور کے منہ کو لگام سے باندھ دیتے ہیں، لجام معرب ہے لگام کا، اس پر حمنہ نے کہا ھو اکثر من ذلک آپ نے فرمایا پھر ایک اور کپڑے کا اضافہ کرلو، انھوں نے کہا انما اثج ثجًا جز یں نیست کہ میں بہہ رہی ہوں بہنا، مبالغۃً کہتی ہیں کہ میری ساری جان کا خون بن گیا اور گویا میں خود بہہ رہی ہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا سآمُرُکِ بِاَمْرَیْنِ یعنی میں تمکو دو باتوں کا حکم کرتا ہوں اس میں سے جس کو بھی اختیار کروگی کافی ہوگا۔

قولہ انما ھذہٖ رکضۃ من رکضات الشیطان، رکضۃ بمعنی ایڑ مارنا، اس میں دونوں احتمال ہیں، حقیقت پر بھی محمول ہوسکتا ہے، جیسے حدیث میں آتا ہے کہ بچہ کی پیدائش کے بعد شیطان اس کو مس کرتا ہے یعنی چونکا مارتا ہے

---

[1] ذکر ہذا الاختلاف فی البذل تحت حدیث فرأیت مرکنہا ملآن دمًا۔

جس سے وہ چلاتا ہے۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ خون کی کثرت شیطان کے ایڑ مارنے کی وجہ سے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایڑ مارنے سے مراد وسوسہ ڈالنا ہے کہ وہ مستحاضہ کو شک میں مبتلا کر کے پریشان کر دیتا اور اس کے ذہن میں یہ بات ڈالدیتا ہے کہ وہ حائضہ ہے نماز کے قابل نہ رہی حالانکہ استحاضہ صوم وصلوۃ سے مانع نہیں۔

قولہ فتحیضی ستۃ ایام او سبعۃ ایام یعنی اپنے آپ کو حائضہ قرار دے مہینہ میں چھ یا سات دن، دراصل یہ معتادہ تھیں جو اپنی عادت کو بھول گئی تھیں کہ چھ دن ہے یا سات دن، گویا یہ متحیرہ ہوئیں لہذا آپ نے انکو تحری کا حکم فرمایا کہ جس عدد پر تحری واقع ہو جائے اس کو اختیار کر لے، اور خطابیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مبتدئہ تھیں اور مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب حیض کا اعتبار کریگی اور وہ چھ یا سات ہی ہے اسلئے آپ نے چھ یا سات دن کا حکم فرمایا (قالہ ابن رسلان) حضرت شیخؒ حاشیہ بذل میں لکھتے ہیں کہ بیہقی کی رائے بھی وہی ہے جو خطابی کی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اَو شک راوی ہے۔

قولہ فی علم اللہ یعنی میں تجھ سے حکم شرعی بتاتا ہوں، اب آگے تو جانے اور تیرا خدا کہ تو اس پر صحیح طور پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں یا علم اللہ بمعنی حکم اللہ یعنی جو بات میں تجھے بتا رہا ہوں استحاضہ کے سلسلے میں سو وہ اللہ ہی کا حکم ہے یعنی حکم شرعی ہے (کذا فی العون عن ابن رسلان) بندہ کی رائے یہ ہے کہ ماقبل میں جو چھ یا سات دن کی تحری کا حکم دیا گیا تھا یہ اسی سے متعلق ہے، اور علم اللہ کنایہ ہے "ماہو الصواب الموافق للواقع" سے اسلئے کہ جو بات اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوگی وہ یقیناً صحیح اور واقعی ہوگی لہذا معنی یہ ہوئے کہ تو تحری کرلے ماہو الصواب کی یعنی صحیح صحیح اندازہ لگالے چھ یا سات جونسا بھی ہو۔

قولہ فان قویت علی ان تؤخری الخ یہاں سے امر ثانی کا بیان ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا تھا میں تجھکو دو باتوں کا حکم کروں گا جن میں سے ایک بات تو گذر گئی وہ یہ کہ چھ یا سات دن کی تحری کے بعد مہینہ میں ایک بار غسل کر کے نمازیں شروع کر دے اور امر ثانی جس کو یہاں سے بیان فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ چھ یا سات روز حیض کے مستثنیٰ کر کے پھر روزانہ جمع بین الصلوتین بغسل کرے، اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل، اس صورت میں روزانہ (تیس یا چوبیس دن تک) تین بار غسل ہوگا۔

اعجب الامرین الیّ کے مطالب

قولہ وھذا اعجب الامرین الیّ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوتین بغسل کا حکم فرمانے کے بعد آپ فرما رہے ہیں کہ یہ امر ثانی میرے نزدیک دونوں میں زیادہ پسندیدہ ہے، اعجب اسم تفضیل کا صیغہ ہے جمع بین الصلوتین بغسل تو ہے مفضل جس کو پسند کیا جا رہا ہے اس کا مفضل علیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں، بعض شراح جن میں ملا علی قاریؒ، حضرت سہارنپوریؒ اور اسی طرح کوکب میں حضرت گنگوہیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفضل علیہ غسل لکل صلوۃ ہے جسکا ذکر گو اس روایت میں نہیں

لیکن مستحاضہ کی دوسری روایات میں موجود ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوتین بغسل میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے بنسبت غسل لکل صلوٰۃ کے. کیونکہ وہ شاق زائد ہے اور اس میں مشقت کم ہے اور فائدہ دونوں کا تقریباً ایک ہی ہے کہ ہر نماز غسل سے ہوئی، اس صورت میں اعجب بمعنی اسہل ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجب کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ وہ تو یہاں مذکور ہی نہیں بلکہ اس کا مفضل علیہ وہ امر اول ہے جو اسی حدیث کے شروع میں مذکور ہے یعنی تحری کے بعد پورے ماہ میں صرف ایک بار غسل کرنا. اور اس صورت میں آپکے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پورے مہینہ میں ایک بار غسل کے مقابلہ میں ہر روز جمع بین الصلوتین بغسل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں احتیاط زائد ہے، اس مطلب کو حضرت شیخ نے حاشیۂ کوکب میں اختیار فرمایا ہے جس کو شیخ الاسلام حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ نے بھی پسند فرمایا تھا. اور اس مطلب کی تحسین کیلئے دیوبند سے سہارنپور تشریف لائے اور حضرت شیخ سے فرمایا کہ آپ نے اعجب الامرین کا جو مطلب حاشیۂ کوکب میں لکھا ہے ہمیں بہت پسند آیا اور فرمایا کہ کیا بات ہے بڑوں میں سے کسی اور نے یہ مطلب نہیں لکھا اس پر شیخ نے فرمایا کیا! میں اس کا ذمہ دار ہوں کہ کسی نے کیوں نہیں لکھا۔

جاننا چاہئے کہ اسی مطلب کو صاحب عون المعبود نے بھی اختیار کیا ہے. لیکن انھوں نے اعجب ہونے کی لِمّ دوسری لکھی ہے وہ یہ کہ اس میں مشقت زیادہ ہے والاجر علی قدر المشقۃ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما فیہ اجر عظیم، اس علت کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں رد فرمایا ہے کہ یہ صحیح نہیں اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے حق میں امر اسہل کو پسند فرماتے تھے نہ کہ اصعب کو۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث کا پہلا جو مطلب لکھا گیا ہے یعنی یہ کہ جمع بین الصلوتین بغسل کا مقابل غسل لکل صلوٰۃ ہے یہی رائے امام ابوداؤد کی بھی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے اگلا باب جو غسل لکل صلوٰۃ پر ہے اس کے اخیر میں فرمایا ہے قال ابوداؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جمیعًا، ابن عقیل کی حدیث سے بظاہر یہی حدیثِ حمنہ مراد ہے جو یہاں چل رہی ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بھی ایک راوی ابن عقیل ہیں۔

اعجب الامرین الی کا ایک مطلب اور بھی سن لیجئے وہ یہ کہ آپ فرمارہے ہیں جمع بین الصلوتین بغسل لاجل الاستحاضہ میرے نزدیک زیادہ اولی ہے بنسبت جمع بین الصلوتین لاجل السفر کے، مشکوٰۃ کے مشہور شارح ابن الملک نے یہی معنی لکھے ہیں لیکن ملا علی قاری نے اس کو خلافِ ظاہر قرار دیا ہے۔

باب ما روی ان المستحاضة تغتسل لكل صلوة

مرقاۃ میں لکھا ہے غسل لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل بعض صحابہ جیسے حضرت علی، ابن مسعود، ابن الزبیر وغیرہم ہیں۔

اور مصنف نے آخر باب میں ابن عباس کا بھی نام لکھا ہے۔

۱- حدثنا ابن ابی عقیل ــــ قولہ قالت عائشۃ فکانت تغتسل فی مرکن یعنی ام حبیبہ ایک بڑے برتن میں پانی بھر کر اس میں بیٹھ کر غسل کرتی تھیں اور چونکہ استحاضہ جاری تھا اس لئے خون کی رنگت پانی پر غالب آجاتی تھی لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ پانی چونکہ ناپاک تھا اس کے بعد پاک پانی بدن پر ضرور بہاتی ہونگی، اور یہ اس طور پر پانی کے برتن میں بیٹھنا علاجًا تھا۔

۵- حدثنا هناد بن السری ــــ قولہ فامرها بالغسل لکل صلوٰۃ جاننا چاہیئے کہ یہ ترجمۃ الباب غسل لکل صلوٰۃ یہ ہے، اس باب میں مصنفؒ نے متعدد روایات ذکر کی ہیں بعض میں تو غسل لکل صلوٰۃ مطلقًا مذکور ہی نہیں، اور بعض میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰۃ یعنی وہ اپنے طور پر غسل لکل صلوٰۃ کرتی تھیں گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسکا حکم نہیں فرمایا تھا، باب کی اکثر روایات کا مدار زہری پر ہے، اور زہری سے روایت کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں چنانچہ سب پہلی حدیث میں ان کے شاگرد عمرو بن الحارث تھے، دوسری حدیث میں یونس تھے، تیسری میں لیث بن سعد ہیں اور ایک روایت میں ابن ابی ذئب ہیں یہ تمام روایات اسی باب میں مذکور ہیں ان میں سے کسی میں بھی غسل لکل صلوٰۃ مرفوعًا مذکور نہیں اور جمہور علماء بھی مستحاضہ کے لئے وجوب الغسل لکل صلوٰۃ کے قائل نہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الغسل لکل صلوٰۃ کے جوابات اور اس میں مصنفؒ کی رائے

لیکن ایک روایت اس باب میں جو بطریق ابن اسحٰق عن الزہری ہے اس میں البتہ غسل لکل صلوٰۃ مرفوعًا مذکور ہے، لہٰذا اس روایت کو مسلک جمہور کے خلاف کہہ سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث ایک ہی ہے جس کے طرق مختلف ہیں اکثر رواۃ نے غسل لکل صلوٰۃ کو مرفوعًا ذکر نہیں کیا صرف ابن اسحٰق کے طریق میں ہے اور وہ متکلم فیہ ہیں اور اگر اس روایت کو صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ استحباب یا علاج پر محمول ہے، اور امام طحاویؒ کی رائے نسخ کی ہے، یہ جو کچھ ہم نے کہا جمہور کی طرف سے ہے، لیکن مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیث الغسل لکل صلوٰۃ مرفوعًا ثابت ہے جیسا کہ ابن اسحٰق کی روایت میں ہے، اور پھر آگے چل کر مصنفؒ اس کی تائید بھی پیش کر رہے ہیں۔

قال ابوداؤد ورواہ ابو الولید الطیالسی، ولم اسمعه منه، یہ ابن اسحٰق کی روایت کی تائید ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ ابن اسحٰق کی روایت بلکہ اب کی جملہ روایات تو ام حبیبہ کے قصہ میں ہیں اور یہ روایت جس کو آپ تائید میں پیش کر رہے ہیں، زینب بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت کے بارے میں مصنفؒ خود

لہ مصنفؒ کی جانب سے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنفؒ کی غرض طریق ابن اسحٰق کی تقویت مقصود نہیں، بلکہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے غسل لکل صلوٰۃ کے لئے ایک دوسری حدیث بطور شاہد پیش کر رہے ہیں۔ ہذا ما عندی۔

فرمارہے ہیں کہ میں نے یہ روایت ابوالولید الطیالسی سے نہیں سنی، لہٰذا یہ روایت تو منقطع ہوئی، حدیث منقطع سے کیا تائید ہوگی۔

قال ابوداؤد ورواہ عبدالصمد..... وھذا وھم من عبدالصمد اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ابھی جو روایت تائیداً پیش کی تھی اس کو سلیمان سے روایت کرنے والے ابوالولید تھے اس میں تو بیشک غسل لکل صلوۃ مذکور تھا لیکن اسی روایت کو سلیمان سے عبدالصمد بھی روایت کرتے ہیں اور انھوں نے بجائے غسل لکل صلوۃ کے وضوء لکل صلوۃ ذکر کیا اس سے مصنف کی تائید ختم ہوگئی اس لئے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبدالصمد کی روایت وہم ہے اور ابوالولید کی روایت صحیح ہے، لیکن بیہقی کہتے ہیں جیساکہ بذل میں ہے ابوالولید کی روایت بھی غیر محفوظ ہے۔

قال ابوداؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جمیعاً مصنف یہ فرمارہے ہیں کہ اس باب کی روایات میں تو صرف غسل لکل صلوۃ مذکور ہے لیکن ابن عقیل کی حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں غسل لکل صلوۃ اور جمع بین الصلوتین بغسل یہ پہلے ہمارے یہاں گذر چکا کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ مصنف کی مراد حدیث ابن عقیل سے وہی حدیث حمنہ ہے جیسا مرأت بامرین مذکور ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث حمنہ میں تو صرف جمع بین الصلوتین بغسل مذکور ہے غسل لکل صلوۃ مصرح نہیں حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ فرماتے ہیں ممکن ہے مصنف کی مراد اس سے کوئی اور حدیث ہو جس میں دونوں حکم صراحۃً مذکور ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب من قال تجمع بین الصلوتین وتغتسل لھما غسلاً

۱۔ حدثنا عبیداللہ بن معاذ — قولہ استحیضت امرأۃ یہ سہلہ بنت سہیل بھی ہوسکتی ہیں جن کا ذکر اگلی روایت میں آرہا ہے اور حمنہ بنت جحش بھی، بہرحال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جمع بین الصلوتین بغسل کا حکم فرمایا۔

جمع بین الصلوتین بغسل والی روایات پر عمل کے لئے مسلک احناف کے پیش نظر توجیہ

جاننا چاہئے کہ جمع بین الصلوتین بغسل والی روایات پر عمل کرنے میں جمہور کے مسلک کے پیش نظر تو کوئی اشکال نہیں اسلئے کہ ان کے یہاں جمع حقیقی جائز ہے جیساکہ سفر میں احناف کے یہاں جمع حقیقی نہ وہاں جائز ہے نہ یہاں، اب اگر ہم اس کو جمع صوری پر محمول کرتے ہیں تو مستحاضہ کے معذور ہونے کی

لہ بایں طور کہ آخر وقت ظہر میں غسل کرکے ظہر کی نماز پڑھ لے اور پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر اول وقت میں عصر کی نماز اسی غسل سے پڑھے۔ اب ظاہر ہے جس طرح خروج وقت سے معذور کی وضوء ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح یہ غسل بھی ٹوٹے گا، لہٰذا عصر کی نماز بغیر طہارت کے ہوگی۔

وجہ سے نقضِ وضوء بخروج الوقت کا اشکال وارد ہوگا اسلئے کہ خروجِ وقت سے معذور کی طہارت زائل ہو جاتی ہے اس کا جواب شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات میں یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے عام معذورین کا حکم تو یہی ہے کہ خروج وقت انکے حق میں ناقض ہے لیکن اس حدیث کی رو سے مستحاضہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے (یعنی گو ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح نہ کی ہو) دوسرا جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی آخری حدیث میں ایک لفظ کی زیادتی آرہی ہے جس سے ان شاء اللہ مسلکِ احناف سے اعتراض ہٹ جائیگا وہ یہ کہ آپ نے فرمایا وتوضأ فیما بین ذلک۔ اب اس حدیث پر عمل کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ ظہر کے آخر وقت میں غسل کر کے ظہر پڑھے پھر جب عصر کا وقت داخل ہو تو وضوء کر کے عصر کی نماز پڑھ لے اسی طرح آخر وقتِ مغرب میں غسل کر کے نماز پڑھ لے۔ پھر دخولِ وقتِ عشاء کے بعد وضوء کر کے عشاء کی نماز پڑھ لے اس لفظ توضأ فیما بین ذلک کی شرح حضرت نے بذل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ معذور کی وضوء خروجِ وقت سے باقی نہیں رہتی۔

لیکن واضح رہے کہ اس جملہ کے دوسرے[1] معنی بھی ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ وتوضأ فیما بین ذلک ای لِاَحْدَاثٍ اُخر غیر الاستحاضۃ یعنی استحاضہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کی نماز کیلئے ایک غسل کافی ہوگیا، اس سے ان دونوں نمازوں کو ادا کریگی لیکن ان اوقات کے درمیان اگر استحاضہ کے علاوہ کوئی اور حدث پایا جائے تو اس کے لئے وضوء کرنا ہوگا، چنانچہ مالکیہ کے یہاں اس جملہ کے یہی معنی متعین ہیں اسلئے کہ استحاضہ ان کے یہاں مطلقاً ناقض ہی نہیں ہے نہ وقت کے اندر نہ بعد میں، اور شافعیہ چونکہ جمع بین الصلوتین میں جمع حقیقی کے قائل ہیں اسلئے ان کے یہاں خروجِ وقت کا تو اشکال ہوگا نہیں لہٰذا وہ اپنے مسلک کے پیشِ نظر وتوضأ فیما بین ذلک کے معنی یہ لیتے ہیں ای لغرضٍ اٰخر یعنی ایک غسل تو ظہر و عصر کیلئے کافی ہوگیا اب اگر مستحاضہ کو اس دوران میں کوئی اور فرض قضاء نماز پڑھنی ہو تو اس کے لئے وضوء کرے اسلئے کہ شافعیہ کے یہاں معذور کے حق میں وضوء لکل صلوٰۃ واجب ہے۔

مثلِ اوّل وثانی سے متعلق مولانا انورشاہ صاحبؒ کی مخصوص رائے

حضرت مولانا انورشاہ صاحبؒ کی یہاں ایک جداگانہ رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ مختلف روایاتِ حدیثیہ کو دیکھ کر میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ زوال سے لے کر مثلِ اول تک خالص وقت ظہر ہے اور مثلِ ثانی سے غروب تک خالص وقت عصر ہے، اور مثلِ اول وثانی کا درمیانی وقت معذورین جیسے مستحاضہ ومسافر کے حق میں دونوں کام آسکتا ہے گویا یہ درمیانی وقت معذورین کے حق میں مشترک بین الظہر والعصر قرار دیا جائے، اور علیٰ ہٰذا القیاس آخرِ وقتِ مغرب اور اولِ وقتِ عشاء کے درمیان کا وقت یعنی شفقِ ابیض جو جمہور کے نزدیک تو [illegible] کا وقت ہے اور امام صاحب کے نزدیک مغرب کا، اس کو بھی مشترک قرار دیا جائے۔

---

[1] لیکن ظاہر ہے کہ اس دوسرے معنی کے مراد ہونے [illegible] میں حنفیہ پر وارد ہونیوالے اشکال کے لئے یہ حدیث رافع نہ ہوگی فتأمل۔

قولہ فقلت لعبد الرحمن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا احدثك الاعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہاں پر اس عبارت میں کتاب کے نسخے مختلف ہیں، بذل کے نسخہ میں دوسری طرح ہے، اس میں بغیر استثناء کے اس طرح ہے لا احدثك عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشئی، اور بذل ہی کا نسخہ اقرب الی القیاس معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں آگے عبارت میں بشئی آرہا ہے، الاّ کی صورت میں اس کا جوڑ نہیں لگتا۔ بہر حال تشریح اس مقام کی یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا فأمرت اس میں اس بات کی تصریح نہیں تھی کہ اس عورت کو یہ حکم کس کی جانب سے دیا گیا تو اس کے بارے میں شعبہ اپنے استاذ عبدالرحمن سے پوچھ رہے ہیں کیا یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھا؟ اس پر انھوں نے یہ جواب دیا، الاّ کی صورت میں تو مطلب ظاہر ہے یعنی میں تم سے حدیث نہیں بیان کر رہا ہوں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی، یہ امر آپ ہی کی طرف سے تھا، اور بغیر الاّ کے جیسا کہ دوسرے نسخہ میں ہے، عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں اس امر کی نسبت صراحۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ روایت اسی طرح بغیر تصریح نسبت مجھے پہنچی ہے، اب خواہ حضور ہی مراد ہوں لیکن اپنی طرف سے صریح نسبت خلافِ احتیاط ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہو سکتا ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں استفہام انکاری مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں تم سے حضور کی کوئی حدیث نہیں بیان کرتا ہوں یعنی یہ بھی حضور ہی سے مروی ہے، جب استفہام انکاری مقدر مان لیا گیا تو نفی نفی ملکر اثبات ہو گیا۔

۳- حدثنا وهب بن بقیة۔ قولہ ان فاطمة بنت ابی حبیش استحیضت کذا وکذا بذل میں کذا وکذا کی تعیین سبع سنین سے کی ہے، اور اسی طرح صاحب منہل نے بھی لکھا ہے اور انھوں نے مزید براں یہ لکھا ہے کما تقدم لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے کتاب میں سبع سنین جو وارد ہوا ہے وہ فاطمہ کے بارے میں نہیں بلکہ ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اور ملا علی قاریؒ نے شرح مشکوٰۃ میں اسکی تفسیر شہرین کے ساتھ کی ہے اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ طحاوی کی ایک روایت میں ہے فاطمہ کہتی ہے، احیض الشهر والشهرین کہ مجھے دو دو مہینہ تک استحاضہ آتا رہتا تھا۔

حدیث کی تشریح میں متعدد قول

قولہ لتجلس فی مرکن فاذا رأت صفرة فوق الماء اس جملہ کی شراح نے مختلف شرحیں کی ہیں، بذل میں اسکے معنی یہ لکھے ہیں کہ دراصل ان کو پانی کے برتن میں دیر تک بیٹھنے کا حکم علاجاً تھا تاکہ پانی کی برودت سے اندر کی حرارت میں کمی ہو جس سے خون میں کمی ہو جائے جب اس کو اسمیں بیٹھے بیٹھے زیادہ دیر ہو جائے، یہاں تک کہ پانی کی رنگت بدل جائے تو اب چونکہ طبیعت کو اسمیں بیٹھنے سے کراہت ہوگی اور ویسے بھی وہ پانی ناپاک ہو چکا ہے لہذا اس کو چاہئے کہ اس برتن میں سے ہٹ کر نجاستِ دم کو زائل کرنے کے لئے پاک پانی سے غسل کرکے ظہر و عصر کی نماز پڑھ لے اور صاحب منہل و صاحب عون المعبود نے اس

کو معرفۃ لون پر محمول کیا ہے کہ یہ عورت ممیزہ تھیں اور مطلب یہ لکھا ہے کہ برتن میں بیٹھنے سے جب تک پانی پر لونِ حیض دکھائی دیتا رہے اس وقت تک تو نمازیں شروع نہ کریں کہ زمان زمانِ حیض ہے اور جب اس لون میں تغیر آجائے اور بجائے حمرۃ کے صفرۃ پیدا ہوجائے جو کہ لونِ استحاضہ ہے تو اس روز سے غسل کرکے نمازیں شروع کردے. اور اس جملہ کے تیسرے معنی وہ ہیں جو مرقاۃ میں ملا علی قاریؒ نے لکھے ہیں کہ اس سے مقصود معرفتِ وقت ہے اور صفرۃ سے مراد صفرۃ شمس ہے نہ کہ صفرۃ دم اسلئے کہ اس عورت کو ظہر کے آخر وقت میں غسل کرنا منظور ہے یعنی ایسے وقت میں کہ جوں ہی غسل کرکے ظہر کی نماز پڑھے تو عصر کا وقت شروع ہوجائے تو یہ اس غسل کا وقت بتایا گیا ہے کہ ایسے وقت میں غسل کرے، فیا للعجب ایک جملہ کے کتنے معانی، حق تعالیٰ شانہ ان شراحِ حدیث کو جزاء خیر عطاء فرمائے کہ ان حضرات نے خدمتِ حدیث اور شرحِ حدیث کا حق ادا کردیا نیز اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ و کلمات کی جامعیت بھی عیاں ہے

باب من قال تغتسل من طهر الى طهر

لیعنی ایک ہی غسل جو ابتداء طہر میں کیا گیا وہ انتہاء طہر تک کافی ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے اس سے پہلے جتنے ابواب قائم کئے گئے ہیں وہ تعددِ غسل کے تھے۔

مصنفؒ کے قائم کردہ ابواب کی ترتیب

مصنفؒ نے پہلے غسل لکل صلوٰۃ کا باب باندھا جس کے خود مصنفؒ قائل ہیں اس کے بعد جمع بین الصلوتین بغسل کا باب ہے جس کے بعض علماء قائل ہیں اور یہ باب غسل واحد کا ہے جسکے ائمہ اربعہ قائل ہیں یہ پہلے آچکا کہ ائمہ اربعہ کے یہاں صرف ایک مرتبہ غسل ہے پھر اس کے بعد حنفیہ حنابلہ کے یہاں لوقت کل صلوٰۃ وضوء واجب ہے اور شافعیہ کے یہاں لکل صلوٰۃ۔

جاننا چاہیئے کہ مصنفؒ نے اس باب کی جملہ روایات پر کلام کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ غسل مرۃً ثم الوضوء لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں حالانکہ یہ جمہور کا مسلک ہے، لیکن مصنفؒ تو امام فن ہیں ان کے پیشِ نظر تو صرف تحقیقِ روایات ہے۔

غسل مستحاضہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کے موقف کی تائید صحیحین کی روایات سے

جاننا چاہیئے کہ غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوتین بغسل مرفوعًا صحیحین میں سے کسی ایک بھی روایت سے ثابت نہیں ہے امام بخاریؒ نے استحاضہ کے سلسلہ میں بخاری شریف میں صرف

ایک روایت ذکر کی ہے جو فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں ہے اور اتفاق سے اس میں ایک مرتبہ بھی غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایک بار غسل کرنا تو مجمع علیہ ہے اور امام مسلمؒ نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جو فاطمہ کے قصہ میں ہے جس کو انھوں نے دو طریق سے ذکر کیا ہے، دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس کو انھوں نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صرف ایکبار غسل کا حکم دیا تھا لیکن راوی کہتا ہے فکانت تغتسل عند کل صلوٰۃ یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور کی طرف سے نہ تھا، حاصل یہ کہ صحیحین میں مستحاضہ کے حق میں تعدد غسل کی کوئی بھی روایت مرفوعاً نہیں ہے، اس سے ائمہ اربعہ کے مذہب کی مضبوطی معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے جو ہم نے کہی، نیز وہ فرماتے ہیں واما الاحادیث الواردۃ فی سنن ابی داؤد والبیہقی وغیرھما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرھا بالغسل لکل صلوٰۃ فلیس فیھا شئی ثابت وقد بین البیہقی ومن قبلہ ضعفھا۔

نیز امام نوویؒ لکھتے ہیں جمہور علماء سلفاً وخلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک مستحاضہ پر صرف ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن عمرؓ وابن الزبیر وعطاء بن ابی رباح سے مروی ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ واجب ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہر روز ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن المسیب وحسن بصریؒ کے نزدیک روزآنہ ایک مرتبہ ظہر کے وقت، اور حضرت علیؓ وابن عباسؓ سے دونوں روایتیں ہیں غسل مرۃً واحدۃً اور غسل لکل صلوٰۃ۔

۱- حدثنا محمد بن جعفر — قولہ عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ جدِ عدی کا نام عبداللہ بن یزید الخطمی ہے یہ جد لامّہ یعنی نانا ہیں ویسے ان کے نام میں اختلاف ہے حافظؒ کے نزدیک راجح قول یہی ہے، اس حدیث میں غسل مرۃً مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ ابوالیقظان راوی متکلم فیہ ہے یہ روایت تعلیقاً اسی سند سے ابواب استحاضہ میں سے سب سے پہلے باب میں تعلیقات کے ذیل میں گذر چکی۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قولہ عن الاعمش عن حبیب عن عروۃ یہ وہی روایت ہے جس کا حوالہ مصنفؒ نے باب الوضوء من القبلۃ میں دیا تھا، وہاں مصنفؒ یحییٰ بن سعید کا یہ مقولہ نقل کر چکے ہیں کہ یہ حدیث شبہ لاشئی ہے اس کی وجہ وہاں یہ گذر چکی کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر نہیں بلکہ عروۃ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں اس عروہ کی تفصیلی بحث وہاں گذر چکی، مگر یہاں حضرت نے بذل میں ان کو عروۃ بن الزبیر قرار دیا ہے اور صاحب منہل نے اس میں اختلاف اور دونوں احتمال لکھے ہیں۔

۳- حدثنا احمد بن سنان — قولہ عن ام کلثوم عن عائشۃ فی المستحاضۃ تغتسل مرۃ واحدۃً عائشہ کی یہ روایت موقوفاً ہے اس کو ان سے روایت کرنے والی ام کلثوم ہیں اس سے اگلی حدیث بھی عائشہؓ ہی کی ہے اسکو نقل کرنے والی امرأۃ مسروق ہے جس کا نام قمیر ہے لیکن وہ حدیث مرفوع ہے، مضمون دونوں کا ایک ہی ہے غسل مرۃ واحدۃً

ثم الوضوء لکل صلوۃ، یہاں تک باب کی کل چار روایتیں ہوگئیں، ۱ حدیث جدّ عدی، ۲ حدیث عروہ عن عائشہ مرفوعاً ۳ حدیث ام کلثوم عن عائشہ موقوفاً ۴ حدیث قمیر عن عائشہ مرفوعاً۔

مصنفؒ کی طرف سے احادیث الباب کی تضعیف

قال ابوداؤد وحدیث عدی بن ثابت ھذا، والاعمش عن حبیب، وایوب ابی العلاء کلھا ضعیفۃ لا تصح اخیر کی دونوں حدیثوں کی سند میں ایوب مذکور ہیں لہٰذا حدیث ایوب سے اخیر کی دونوں حدیثیں مراد ہیں گویا مصنفؒ نے چاروں حدیثوں پر ضعف کا حکم نافذ کردیا۔

ودل علی ضعف حدیث الاعمش عن حبیب یہاں سے مصنف اپنے دعوئے تضعیف کو مبرہن کرنا چاہتے ہیں لیکن پہلے بجائے حدیث اول کے حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل کو بیان فرمارہے ہیں بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اول کا ضعیف ہونا کچھ زیادہ محتاج دلیل نہ تھا بخلاف اس دوسری حدیث کے، مصنفؒ نے اسکے ضعف کی دو دلیلیں پیش کی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اس حدیث کا مدار اعمش پر ہے اور اعمش کے تلامذہ میں اختلاف ہے، وکیع اس کو ان سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور حفص بن غیاث اور اسباط یہ دونوں موقوفاً گویا حدیث میں رفعاً و وقفاً اضطراب ہوا اور حدیث مضطرب ضعیف ہے۔

قال ابوداؤد ورواہ ابن داؤد عن الاعمش مرفوعاً اولہ یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ کسی نے کہا کہ آپ نے کہا تھا کہ اس روایت کو مرفوعاً صرف وکیع روایت کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرنے والے دو شخص ہیں گویا موقوفاً نقل کرنے والوں میں تعدد ہے، معترض کہتا ہے مرفوعاً نقل کرنے والے بھی دو ہیں ایک وکیع دوسرے ابن داؤد (حضرتؒ نے لکھا ہے ابن داؤد کی روایت دارقطنی میں ہے) مصنفؒ اسکا جواب دے رہے ہیں وہ یہ کہ ابن داؤد نے بیشک اس کو اعمش سے مرفوعاً نقل کیا لیکن اس حدیث کے صرف پہلے جزء یعنی غسل مرۃً کو اور حدیث کا جزء ثانی یعنی وضوء لکل صلوۃ جو دراصل ہمارا مطمح نظر ہے اس کو انھوں نے مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا نہ مرفوعاً نہ موقوفاً، لہٰذا ابن داؤد کی روایت کان لم یکن ہوئی۔

حدیث ثانی کے ضعف کی دوسری دلیل

ودل علی ضعف حدیث حبیب ھذا ان روایۃ الزھری عن عروۃ عن عائشۃ الخ حدیث حبیب سے مراد وہی حدیث الاعمش عن حبیب ہے جس پر بحث ہو رہی ہے، یہاں سے مصنفؒ اسکی تضعیف کی دوسری دلیل بیان فرمارہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں حبیب نے امام زہری کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ حبیب اور زہری دونوں اس حدیث کو عروہ سے روایت کرتے ہیں، حبیب نے تو ان سے غسل مرۃً ثم الوضوء لکل صلوۃ روایت کیا اور زہری نے ان سے غسل لکل صلوۃ نقل کیا ہے، اور زہری حبیب سے زیادہ اونچے راوی ہیں، لہٰذا اب وضوء لکل صلوۃ والی روایت کے ضعف کی دو دلیلیں ہوگئیں لیکن دلیل ثانی کو حضرت نے بذل میں خطابی کے کلام سے رد کیا ہے کہ وضوء

لکل صلوۃ اول تو جمہور فقہاء کا مسلک ہے دوسرے یہ کہ زہری کی روایت سے حبیب کی روایت کی تردید نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں روایتوں میں کچھ تخالف ہے اسلئے کہ زہری کی روایت میں وضوء لکل صلوۃ کے بجائے غسل لکل صلوۃ جو مذکور ہے وہ مرفوعًا نہیں ہے بلکہ وہ منسوب ہے فعل مرأۃ کی طرف چنانچہ اس میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوۃ یہ نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوۃ کا امر فرمایا تھا۔

فائدہ :۔ جاننا چاہئے کہ حضرت نے بذل میں اس حدیثِ عروہ عن عائشہ میں وضوء لکل صلوۃ کا مرفوعًا مروی ہونا حدیثِ بخاری سے ثابت کیا ہے گو اس کا مرفوع ہونا بخاری میں لفظ روایت کے اعتبار سے منصوص اور صریح نہیں لیکن حافظ کی رائے یہی ہے کہ یہ مرفوع ہے، اس پر تفصیلی کلام ہم نے الفیض السمائی میں کیا ہے اس کو دیکھا جائے۔

ورو ی ابو الیقظان عن عدی بن ثابت الخ ابتک بات چل رہی تھی باب کی حدیث ثانی کی تضعیف پر جسکی مصنف نے دو دلیلیں بیان کیں اب یہاں سے مصنف بظاہر حدیث اول کے ضعف کی دلیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ اس طرح کہ ابو الیقظان کی روایت میں اضطراب پایا جا رہا ہے، چنانچہ انھوں نے پہلے سند اس طرح بیان کی تھی عن عدی ابن ثابت عن ابیہ عن جدہ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن علی، اور یہ اضطراب فی السند علامتِ ضعف ہے۔

وروی عبد الملک بن میسرۃ الخ بظاہر یہاں سے مصنف حدیث ۲ کے ضعف کی دلیل بیان کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ شروع میں امرأۃ مسروق یعنی قمیر عن عائشہؓ کی جو روایت گذری وہ مرفوعًا تھی اور یہاں انکی یہ روایت جس کو قمیر سے شعبی روایت کر رہے ہیں موقوفًا ہے اور اسی سے حدیث ۳ ام کلثوم عن عائشہؓ کی بھی تضعیف نکل آئیگی اسلئے کہ اس سند میں نیچے کے راوی ایوب ابو العلاء ہیں جو حدیث ۲ و ۳ دونوں کی سند میں مشترک ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ایوب کبھی کسی طرح روایت کرتے ہیں اور کبھی کسی طرح، لہٰذا اس اضطراب سے دونوں روایتیں متأثر ہوئیں،

ورواہ داؤد وعاصم عن الشعبی اس سے مصنف مزید اختلاف ثابت کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ حدیث قمیر جو بطریق شعبی ہے اس میں اکثر رواۃ نے وضوء لکل صلوۃ کو ذکر کیا اور داؤد وعاصم نے شعبی سے اس حدیث میں بجائے وضوء لکل صلوۃ کے غسل کل یوم کو ذکر کیا۔

قولہ وروی ہشام بن عروۃ عن ابیہ مصنف چونکہ وضوء لکل صلوۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں، اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وضوء لکل صلوۃ بعض طرق سے تو اس کا عن عائشہ مرفوعًا ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے موقوفًا علی عائشہؓ اور بعض سے موقوفًا علی عروہ۔

وھذہ الاحادیث کلھا ضعیفۃ جاننا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس باب میں کل نو روایات ذکر کی ہیں جن میں تین مرفوع ہیں۔ ۱ حدیث جدّ عدی ۲ حدیث عروہ عن عائشہ ۳ حدیث قمیر عن عائشہ، اور چھ روایاتِ موقوفہ ہیں۔

۱ اثر ام کلثوم عن عائشہ ۲ اثر علی، ۳ اثر عمار عن ابن عباس ۴ اثر قمیر عن عائشہ (اول) جس میں وضور لکل صلوۃ ہے۔ ۵ اثر قمیر عن عائشہ (ثانی) جس میں غسل کل یوم مرۃ ہے ۶ اثر عروہ، مصنف علام نے شروع میں احادیث مرفوعہ ثلثہ اور اثر ام کلثوم چاروں کو ذکر کرنے کے بعد ان پر ضعف کا حکم لگایا تھا اس کے بعد پانچ آثار اور ذکر کئے، اب اخیر میں پھر فرمارہے ہیں ھذہ الاحادیث کلھا ضعیفۃ اس میں آپکو اختیار ہے کہ چاہے تو ہٰذہ الاحادیث سے جملہ روایات تسعہ مراد لے لیجئے اور چاہے اخیر کی پانچ روایات، کیونکہ پہلی چار کی تضعیف تو شروع میں کر ہی چکے ہیں، لیکن آگے چل کر مصنفؒ نے ان نو روایات میں سے تین کا استثنار کر دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں ۱ اثر قمیر عن عائشہ اول، ۲ اثر عمار عن ابن عباس ۳ اثر عروہ، پھر مصنفؒ فرماتے ہیں والمعروف عن ابن عباس الغسل، لہٰذا ان تین میں سے پھر ایک ساقط ہوگیا، اب حکم ضعف سے صرف دو کا استثنار باقی رہا، باقی سب ضعیف ہیں، الحمد للہ اس باب پر کلام پورا ہوا۔

ہذا الباب عندی من اصعب الابواب یہ باب باعتبار حل عبارات کتاب وبیان غرض مصنف کے میرے نزدیک مشکل ترین باب ہے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بذل میں اس باب کے حل کرنے میں کوئی کمی نہیں چھوڑی، فجزاہ اللہ تعالیٰ احسن الجزار۔ بحمد اللہ احقر کو صحیح بخاری کے علاوہ صحاح کی سب ہی کتابوں کے پڑھانے کا موقعہ ملا، میرے خیال میں مجموعی حیثیت سے سنن ابوداؤد ان کتب میں سب سے زیادہ اہم اور دقیق ہے۔

باب من قال تغتسل من ظہر الی ظہر

یہ دونوں ظہر ظار معجمہ کے ساتھ ہیں یعنی روزانہ ایک بار ظہر کے وقت غسل کرنا اس باب میں مصنف نے کوئی حدیث مرفوع نہیں ذکر کی بلکہ شروع میں سعید بن المسیب کی ایک روایت ہے اور اس کے بعد بعض صحابہ کے آثار تعلیقاً ہیں، مستحاضہ کے لئے روزآنہ بوقتِ ظہر غسل ہمارے یہاں گذشتہ باب کے شروع میں امام نووی سے گذر چکا ہے کہ یہ سعید بن المسیبؒ اور حسن بصری سے منقول ہے۔

قولہ عن الشعبی عن امرأۃ عن قمیر اور بعض نسخوں میں ہے عن امرأتہ عن قمیر یہ دوسرا نسخہ تو بالکل غلط ہے اسلئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شعبی روایت کرتے ہیں اپنی بیوی سے اور ان کی بیوی قمیر سے حالانکہ شعبی تو براہِ راست قمیر سے روایت کرتے ہیں جیساکہ ابھی قریب میں اس سے پہلے باب میں گذرا، اور پہلا نسخہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعبی کسی عورت سے روایت کرتے ہیں اور وہ قمیر سے، ہاں ! اس نسخہ کی صحت کی ایک شکل ممکن ہے وہ یہ کہ عن قمیر کو عن امرأۃ سے بدل قرار دیا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ لفظ یہاں ہونا ہی نہیں چاہئے، صحیح

عن الشعبی عن قمیر ہے یا پھر اس طرح ہو عن الشعبی عن امرأۃ مسروق اور یہ امرأۃ مسروق قمیر ہی ہیں جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا۔

ان روایات میں وقت ظہر کی تخصیص بظاہر اس لئے ہے کہ دراصل یہ غسل کا حکم علاجاً ہے، برودت پیدا کرنے کیلئے اور ظہر کا وقت چونکہ حرارت کا ہوتا ہے اس لئے وہی زیادہ مناسب ہے۔

قولہ وقال مالک انی لاظن الخ حضرت امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی روایت جس میں من ظہر الی ظہر ہے وہم ہے صحیح من طہر الی طہر ہے، ایک نقطہ کی زیادتی سے کچھ کا کچھ ہوگیا اس لئے کہ نقطہ والی روایت کا حاصل یہ ہے روزانہ ایک مرتبہ غسل کرے اور حذف نقطہ والی روایت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ پورے ماہ میں صرف ایک مرتبہ غسل کرے، امام مالکؒ کی اس رائے پر امام خطابیؒ خوشی میں اچھل پڑے اور کہنے لگے ما احسنَ ما قال مالک وما اَشبَہَہٗ بما ظنّہٗ من ذلک یعنی امام مالکؒ نے کیا ہی اچھی بات کہی اور کیسا صحیح گمان ہے ان کا، لیکن حضرت کو اس رائے سے اتفاق نہیں اس لئے کہ حضرت فرماتے ہیں کہ سعید بن المسیب کا یہ اثر سنن دارمی میں متعدد طرق اور مختلف الفاظ سے مروی ہے ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ طہر نہیں بلکہ ظہر ہی ہے (ظاء منقوطہ کے ساتھ) اس لئے کہ اس کی ایک روایت میں اس طرح ہے تغتسل کل یوم عند الصلوۃ الاولی اور صلوۃ اولیٰ ظہر ہی کو کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

(۵) باب من قال تغتسل کل یوم مرۃ ولم یقل عند الظہر

مستحاضہ کا روزانہ ایک بار غسل کرنا یہ حضرت علی وابن عباس سے ایک روایت ہے کما تقدم۔

قولہ واتخذت صوفۃ فیہا سمن (او زیت) یہ تدبیر وعلاج کے طور پر بتلایا جا رہا ہے کہ ایک پھایا روغن زیتون وغیرہ میں تر کر کے مخصوص مقام پر رکھ لے اس لئے کہ یہ پھایا صلابۃِ عروق جو کہ سیلانِ دم کا سبب ہے اس کو دور کر کے عروق میں نرمی پیدا کرے گا۔

(۶) باب من قال تغتسل بین الایام

یعنی مستحاضہ ایک مرتبہ غسل تو عند انقطاع الحیض کرے اور پھر ایک مرتبہ دوبارہ وجوباً زمانہ طہر کے اثناء میں کرے یہ قاسم بن محمد کا قول ہے جس میں وہ متفرد ہیں جمہور کے نزدیک صرف ایک بار غسل واجب ہے اس سے زائد مستحب ہے۔

(۶) بَاب من قال توضأ لكل صلوة

مستحاضہ کے لئے وضوء لکل صلوٰۃ یعنی ہر فرض نماز کے لئے مستقل وضوء کرنا اگرچہ وقت کے اندر ہو یہ شافعیہ کا مسلک ہے مصنفؒ کی غرض اسی مذہب کو بیان کرنا ہے، اس باب کی حدیث پر کلام اور اس کی شرح باب اذا اقبلت الحیضۃ میں گذرچکی ہے

(۷) بَاب من لم يذكر الوضوء الا عند الحدث

بظاہر اس ترجمہ میں مالکیہ کا مسلک مذکور ہے جو یہ کہتے ہیں کہ استحاضہ موجب وضوء نہیں الایہ کہ استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا جائے۔

۱- حدثنا زیاد بن ایوب — قولہ فان رأت شیئا من ذلک ای من نواقض الوضوء غیر الاستحاضۃ یعنی ذلک سے مراد استحاضہ کے علاوہ دوسرے نواقض وضوء ہیں، مطلب یہ ہے کہ مستحاضہ عند انقطاع الحیض ایک بار غسل کرکے اسی غسل سے نمازیں پڑھتی رہے جتنی چاہے خروج وقت کے بعد بھی جبتک استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا نہ جائے اور یہی مذہب بعینہٖ مالکیہ کا ہے، اس مطلب کو لیکر یہ حدیث جمہور کے خلاف ہوجاتی ہے لہٰذا یہ کہا جائے کہ ذلک سے اشارہ استحاضہ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک استحاضہ کا سلسلہ قائم رہے مستحاضہ وضوء کرکے نماز پڑھتی رہے ایک مرتبہ سے زائد غسل کی حاجت نہیں، اب یہ وضوء کرنا عام ہے خواہ لکل صلوٰۃ ہو کما عند الشافعیہ، خواہ لوقت کل صلوٰۃ ہو کما عند الحنفیہ۔

قولہ عن ربیعۃ انہ کان لا یری علی المستحاضۃ وضوءا الخ ربیعہ شیخ مالک اور خود امام مالکؒ دونوں کا مسلک ایک ہی ہے کہ مستحاضہ کو استحاضہ کی وجہ سے وضوء کی حاجت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ بعد خروج الوقت، اور حنفیہ کے نزدیک گو داخل وقت وضوء کی حاجت نہیں لیکن خروج وقت کے بعد وضوء ضروری ہے، ربیعہ اور حنفیہ کے مسلک کے درمیان یہی فرق ہے، بذل میں حضرتؒ نے قول ربیعہ کو اس پر محمول کیا۔ ہے کہ داخل وقت وضوء کی حاجت نہیں پھر اسی لئے حضرت نے اس پر لکھا کہ یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، نبہ علیہ شیخنا ایضا فی ہامش البذل۔

(۱۱۹) بَاب فی المرأة ترى الصُّفرة والكدرة بعد الطهر

یعنی جو عورت صفرۃ وکدرۃ یہ دو رنگ دیکھے حصول طہر یعنی مدت حیض کے گذر جانے کے بعد، کدرۃ سے مراد وہ رنگ ہے جو مشابہ ہو ماء مکدر یعنی گدلے پانی کے جس میں غبار وغیرہ ملجائے، مصنفؒ کا یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔

مسئلة الباب میں مذاہبِ علماء اور ان کے دلائل

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس میں علماء کے تین قول ہیں، جمہور علماء جس میں حنفیہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے کہ عورت صفرۃ وکدرۃ اگر مدت حیض میں دیکھے تب تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، اور یہی مصنف ترجمۃ الباب میں بھی کہہ رہے ہیں لہٰذا یہ ترجمہ مسلک جمہور کے موافق ہوا، دوسرا قول ابن حزم ظاہری کا ہے کہ یہ دونوں رنگ مطلقاً استحاضہ ہیں اگرچہ مدت حیض کے اندر دیکھے، تیسرا قول وہ ہے جو امام مالکؒ کی ایک روایت ہے کہ صفرۃ وکدرۃ مطلقاً حیض ہیں خواہ عادت کے اندر دیکھے یا اس کے پورا ہونے کے بعد، اور دوسری روایت امام مالکؒ کی مثل جمہور کے ہے، یہاں پر ایک چوتھا قول وہ ہے جو حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ کدرۃ حیض ہے بشرطیکہ شروع میں اثرِ دم (اسود یا احمر) دیکھے ورنہ یہ محض ایک رطوبت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

جمہور کی دلیل ابوداؤد کی حدیث الباب ہے، ابن حزم کی دلیل بھی یہی حدیث الباب یعنی حدیث ام عطیہ ہے لیکن بروایتِ بخاری ونسائی، اس لئے کہ ان دونوں میں اس روایت کے الفاظ میں "بعد الطہر" مذکور نہیں بس اس طرح ہے کنا لانعد الکدرۃ والصفرۃ شیئاً، اسی لئے امام نسائیؒ نے اس پر ترجمہ بھی مطلق ہی قائم کیا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ابوداؤد کی روایت میں بعد الطہر کی زیادتی موجود ہے اسی لئے امام ابوداؤد نے ترجمۃ الباب میں بھی یہ قید ذکر فرمائی ہے اور اسی طرح امام بخاریؒ نے بھی بخاری شریف میں ترجمۃ الباب ابوداؤد ہی کی روایت کے مطابق بعد الطہر کی قید کے ساتھ قائم کیا ہے، لہٰذا ابن حزم کے لئے اب اس سے استدلال کی گنجائش نہیں رہی، اور تیسرے قول کی دلیل بخاری شریف کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں، لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء کیونکہ بظاہر اس حدیث عائشہ سے صفرۃ وکدرۃ کا مطلقاً حیض ہونا ثابت ہوتا ہے مدت حیض کی قید نہیں، اس کا جواب بھی حدیث ام عطیہ سے خود بخود نکل آیا کہ حدیث عائشہ کو محمول کیا جائے گا زمانۂ حیض پر، لہٰذا اب حدیث عائشہ وحدیث ام عطیہ دونوں کو ملا کر حاصل یہ ہوا کہ صفرۃ وکدرۃ حیض ہیں قبل الطہر یعنی زمانِ حیض میں اور استحاضہ ہیں بعد الطہر یعنی غیر ایام حیض میں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلافِ مذاہب کا بیان تو کلی طور پر تھا، پھر آگے اس میں مزید تفصیل ہے وہ یہ کہ عورت کے

صفرۃ وکدرۃ کو مدت حیض میں دیکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ دیکھنا عادت سے متجاوز ہوکر اکثر مدت حیض پر آکر منقطع ہوجائے دوسرے یہ کہ اکثر مدت پر آکر منقطع نہ ہو بلکہ اس سے بھی متجاوز ہوجائے حنفیہ کے یہاں اول صورت میں سب حیض ہے اور صورت ثانیہ میں مازاد علی العادۃ استحاضہ ہے اور یہی قول شافعیہ کا بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے یہاں اکثر مدت حیض دس دن ہے اور ان کے یہاں پندرہ دن، اور دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ صفرۃ وکدرۃ ایام عادت میں تو حیض ہے اور مازاد علی العادۃ مطلقاً استحاضہ ہے۔

(۱۲۰) باب فی المستحاضۃ یغشاھا زوجھا

وطی مستحاضہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ایک جماعت کے نزدیک ناجائز ہے جس میں ابراہیم نخعی بھی ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور ابن سیرینؒ سے کراہت منقول ہے۔

مصنفؒ نے اس باب میں کوئی حدیث مرفوع نہیں ذکر کی بلکہ اثر عکرمہ کو ذکر کیا وہ یہ کہ ام حبیبہ سے ان کے شوہر اور حمنہ سے ان کے شوہر بحالت استحاضہ وطی کرتے تھے، ام حبیبہ کے شوہر عبدالرحمٰن بن عوف ہیں اور حمنہ بنت جحش کے شوہر طلحۃ بن عبیداللہ ہیں، اس مسئلہ میں فعل صحابی سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ ہر دو جلیل القدر صحابی جو کہ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اس فعل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر جرأت نہیں کرسکتے تھے خصوصاً جبکہ قربان حائض سے ممانعت بھی وارد ہے، دوسری بات یہ ہے کہ منع کے لئے دلیل کی حاجت ہے اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نہی ثابت نہیں لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ کی بعض روایات جمع الفوائد[1] میں موجود ہیں

(۱۲۱) باب ماجاء فی وقت النفساء

اقل مدت نفاس میں عند الائمۃ الاربعہ کوئی تحدید نہیں ہے، اکثر مدت میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کے یہاں چالیس

---

[1] جمع الفوائد میں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں جواز وعدم جواز، ہم اسکی عبارت بعینہ یہاں نقل کرتے ہیں (عائشہ) قالت المستحاضۃ لایأتیہا زوجہا. للدارمی (ولہ) بلین عن ابراہیم النخعی قال کان یقال المستحاضۃ لا تجامع ولا تصوم ولا تمس المصحف انما رخص لہا فی الصلوۃ - وقال یزید - یجامعہا زوجہا ویکل لہا ما یکل للطاہر (ولہ) عن ابن جبیر وقد سئل اتجامع المستحاضۃ فقال الصلوۃ اعظم من الجماع اس کے بعد اس میں ابوداؤد کے حوالہ سے اسی اثر عکرمہ کو ذکر کیا ہے، ام حبیبہ اور حمنہ کے بارے میں۔

روز ہے اور امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے نزدیک ستون یوما، اور ایک روایت میں امام شافعیؒ سے سبعون یوما مروی ہے اور امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک وہی لکھا ہے جو حنفیہ اور حنابلہ کا ہے لیکن کتب شافعیہ میں ستون یوما مذکور ہے،

۱- حدثنا احمد بن یونس — قولہ کانت النفساء علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تقعد بعد نفاسھا اربعین یوما۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور صحابی کا قول کنا نفعل کذا فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاتفاق حدیث مرفوع[1] کے حکم میں ہے کما فی کتب الاصول اور یہاں تو یہ حدیث ایک اور لحاظ سے بھی مرفوع ہے وہ اس لئے کہ صحابیہ کی مراد یہ ہے کہ نفساء حضور کی جانب سے اس بات کی مامور تھی کہ چالیس دن بیٹھے یہ مطلب نہیں کہ بیٹھتی تھی اور یہ مراد اس لئے ہے کہ حدیث کو اگر ظاہر پر رکھا جائے تو مضمون حدیث خلاف واقع ہوگا کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ ایک زمانہ کی تمام عورتیں عادت نفاس میں متحد ہو جائیں یقیناً سب کو چالیس ہی روز نفاس آئے یقیناً اس میں عادت کے اعتبار سے عورتیں مختلف ہوتی ہیں، کذا فی البذل عن الشوکانی، اور یہی بات شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں بھی لکھی ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بڑے بڑے حضرات تو یہی لکھ رہے ہیں لیکن مضمون کے خلاف واقع ہونے کی بات اس احقر کے کچھ سمجھ میں نہیں آرہی اس لئے کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں نفساء زائد سے زائد چالیس روز بیٹھتی تھی اس میں کچھ بھی اشکال نہیں، اور اگر یہاں امر مقدر مانیں تب بھی یہی مطلب لینا پڑے گا کہ نفساء آپ کی طرف سے مامور تھی اس بات کی کہ زائد سے زائد چالیس روز بیٹھے، اور اگر یہ مطلب لیا جائے کہ چالیس دن بیٹھتی تھی یا ہر نفساء چالیس دن بیٹھنے کی مامور تھی تب دونوں صورتوں میں اشکال ہوگا۔

فائدہ: مصنفؒ نے مدت نفاس کے بارے میں تو ترجمہ قائم کیا لیکن مدت حیض کے بارے میں کوئی ترجمہ نہیں قائم کیا اور نہ ہی اس کی کوئی حدیث ذکر کی بظاہر اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ (کذا فی ہامش البذل)

(فائدہ ثانیہ) مصنفؒ نے غسل نفاس کے بارے میں ترجمہ قائم نہیں فرمایا اسلئے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ کما فی الفیض السمائی فارجع الیہ ۱۲

قولہ وکنا نطلی[2] علی وجوھنا الورس من الکلف کلف یعنی داغ و نشان عورت کے چہرہ پر ولادت کی شدت تکلیف وغیرہ کی وجہ سے کچھ نشان سے پڑ جاتے ہیں حضرت ام سلمہ اس کے بارے میں کہہ رہی ہیں ہم اس کی تدبیر یہ کیا کرتی تھیں کہ ورس جو ایک مشہور گھاس ہے اس کو پیس کر نفساء اپنے چہرہ پر مل لیا کرتی تھی۔ جس سے وہ نشانات

---

[1] اور اس سلسلہ میں ایک حدیث سنن ابن ماجہ میں مرفوع صریح بھی ہے عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما الا ان تری الطھر قبل ذلک۔

[2] یہ طلا یطلی مجرد سے بھی ہو سکتا ہے اور نطلی بتشدید الطاء باب افتعال سے بھی ہو سکتا ہے، یہ دو احتمال علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں قول ابن عمر لان اصبح مطلیا بقطران کے ذیل میں لکھے ہیں۔

صاف ہو جاتے تھے۔

۲۔ حدثنا الحسن بن یحییٰ — قولہ ان سمرۃ بن جندب یأمر النساء الخ حضرت سمرہ بن جندبؓ غالباً اپنے قیاس واجتہاد سے عورتوں کو زمانۂ حیض کی نمازوں کی قضاء کا حکم دیا کرتے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ کو جب معلوم ہوا تو انھوں نے اس کی تردید فرمائی اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم زمانۂ نفاس کی نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرمایا کرتے تھے مطلب یہ ہے کہ جب زمانۂ نفاس کی نمازوں کی قضاء نہیں تو زمانۂ حیض کی نمازوں کی قضاء بطریق اولیٰ نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں حرج زائد ہے، کیونکہ حیض نفاس کے مقابلہ میں بہت زائد کثیر الوقوع ہے تو جب دفعِ حرج کے لئے وہاں قضاء نہیں تو یہاں بطریق اولیٰ نہ ہوگی۔

باب الاغتسال من الحیض (۱۲۳)

اس باب سے مقصود غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جیساکہ اس سے پہلے شروع میں غسل جنابت کی کیفیت کو بیان کیا تھا غسل چاہے جنابت کے لئے ہو یا حیض کے لئے دونوں کا طریقہ تو ایک ہی ہے لیکن غسل حیض کے بارے میں روایات میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق خاص حیض ہی سے ہے، مثلاً فرصہ ممسکہ وغیرہ کا ذکر جو آگے روایت میں آرہا ہے اس لئے اس کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

مضمون حدیث

۱۔ حدثنا محمد بن عمرو الرازی — قولہ عن امرأۃ من بنی غفار الخ کہا گیا ہے ان کا نام لیلیٰ ہے اور یہ ابوذر غفاریؓ کی بیوی ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ وہ اپنے کسی سفر کا حال بیان کررہی ہیں غالباً یہ سفر غزوۂ خیبر کے لئے تھا جیساکہ آخر حدیث سے معلوم ہورہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنے حقیبۂ رحل یعنی پالان کے پیچھے کی لکڑی پر ردیف بنالیا اور (یہ قافلہ جس میں آپ بھی تھے رات بھر چلتا رہا یہاں تک کہ) صبح کے قریب کسی منزل پر پہنچکر آپ نے نزول فرمایا اور میں بھی اپنی جگہ پر سے اتری، تو میں نے دیکھا کہ وہاں خون کا دھبہ لگ رہا ہے اور یہ مجھے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، وہ کہتی ہیں اس کو دیکھ کر میں وہاں سکڑ گئی اور شرما گئی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری یہ کیفیت دیکھی اور اس دم پر بھی آپ کی نظر پڑی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ شاید تجھ کو حیض آگیا ہے میں نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا اپنے کپڑے درست کرلے تاکہ حیض کا خون منتشر نہو اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا تھوڑا پانی لیکر اس میں نمک ملاؤ اور حقیبۂ رحل کو جس پر خون لگ گیا ہے اس سے دھو دو پھر اپنی سواری پر لوٹ جاؤ، آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد ان کا یہ معمول ہوگیا تھا کہ جب بھی غسل حیض کرتی تھیں تو غسل کے پانی میں نمک ملالیا کرتی تھیں، بلکہ یہاں تک اس کا اہتمام ہوا کہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد جب مجھ کو غسل دیا جائے اس پانی میں بھی نمک ملایا جائے۔

اس حدیث میں غسل حیض کی کوئی خاص کیفیت تو مذکور نہیں نہ جانے مصنفؒ نے سب سے پہلے اسی روایت کو کیوں ذکر کیا، ہاں البتہ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہو رہا ہے یعنی ماء مخلوط بشیٔ طاہر سے غسل کا جواز جو باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی میں تفصیل سے گذر چکا۔

قولہ قالت فلما فتح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر غزوات میں گاہے عورتوں کو بھی ساتھ لیجاتے تھے لیکن یہ لیجانا قتال کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسری خدمات کے لئے مجروحین کی مرہم پٹی اور تیمارداری کے لئے، اور اس قسم کی عورتوں کو باقاعدہ سہم غنیمت تو نہیں دیا جاتا تھا البتہ انعام کے طور پر کوئی معمولی سی چیز مال غنیمت میں سے دے دی جاتی تھی جس کو رضخ کہتے ہیں، فئی سے مراد یہاں مالِ غنیمت ہے، ویسے مشہور یہ ہے کہ فئی وہ مال ہے جو کفار سے حاصل ہو بغیر قتال کے اور جو حاصل ہو قتال سے اس کو غنیمت کہتے ہیں، یہ چیزیں کتاب الجہاد میں آئیں گی۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قولہ عن عائشۃ قالت دخلت اسماء الخ یہ اسماء بنت شکل ہیں جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے۔ بخاری میں بھی یہ حدیث ہے اس میں دخلت امرأۃ بلا تعیین ہے حافظ کہتے ہیں خطیب نے مبہمات میں اس روایت کو ذکر کیا اس میں بجائے بنت شکل کے اسماء بنت یزید بن السکن ہے دمیاطی وغیرہ بعض محدثین نے مسلم کی روایت کو تصحیف قرار دیا ہے اس لئے کہ انصار میں کوئی شخص ایسا نہیں جس کا نام شکل ہو، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہو سکتا ہے شکل ان کا لقب ہو اور نام یزید ہو بلکہ حافظ کہتے ہیں زیادہ تر مشہور کتابوں میں اسماء بنت شکل ہی ہے یا اسماء بغیر نسب کے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔

قولہ ثم تأخذ فِرصَتَها فتطَّهَّر بها یعنی آپ نے فرمایا کہ حائضہ کو چاہئے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مزید نظافت وطہارت حاصل کرے، فرصۃ کی فاء میں تینوں حرکات پڑھی گئی ہیں اس کے معنی ہیں روئی یا اون کا قطعہ یعنی پھایہ، یہاں پر اس سے مراد مشک آلود پھایہ ہے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے فرصۃً ممسّکۃً اور بعض روایات میں ہے من مسکٍ مطلب یہ ہے کہ کسی پھایہ پر مشک لگا کر رائحہ کریہہ زائل کرنے کے لئے اس کو اپنی فرج میں رکھے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ فرج کے علاوہ جہاں جہاں خون کا اثر ہو وہاں اس کو لگا کر پھر فرج میں رکھے، چنانچہ اس سے اگلی روایت میں تتبعین بہا آثار الدم آ رہا ہے بعض روایات میں فِرصۃٌ کے بجائے قِرصۃٌ قاف کے ساتھ ہے اور بعض نے اس کو قرضۃٌ قاف اور ضاد کے ساتھ ضبط کیا ہے تو گویا اس میں تین روایتیں ہو گئیں فِرصۃٌ، قَرصۃٌ، قرضۃٌ

لہ ممکن ہے مصنفؒ کو ان صحابیہ کی یہ ادا بہت پسند آئی ہو کہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس حدیث کا جو موضوع حصہ ہے اسمیں تو اغتسال حائض ہی مذکور نہیں بلکہ غسلِ دمِ حیض مذکور ہے البتہ فعل صحابیہ غسل حیض سے متعلق ہے، ۱۲

مراد سب سے ایک ہی ہے۔

ہم نے ابھی کہا تھا کہ بعض روایات میں مِنْ مِسْکٍ ہے مشہور تو یہ ہے کہ یہ مسک بکسر المیم ہے جو کہ معروف خوشبو ہے، اور بعض نے اس کو مَسک بفتح المیم پڑھا ہے اور مسک چمڑے کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مُشک تو بڑی گراں چیز ہے اور حضرات صحابہ عام حالات میں عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے لہذا مطلب یہ ہے کہ چمڑے کا ٹکڑا لے کر بدن کے جس جس حصہ پر خون کا اثر ہو اس سے رگڑ دے اور جن لوگوں نے اس کو مِسک پڑھا ان کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے فِرْصَۃً مُمَسَّکَۃً (وہ پھایہ جس میں مشک کی خوشبو بسائی گئی ہو) دوسرے فریق نے اس کا جواب ہو سکتا ہے یہ لفظ مُمْسَکَۃً ہو امساک بالید سے اس صورت میں معنی ہوں گے وہ پھایہ جس کو ہاتھ میں پکڑا گیا ہو، لیکن یہ معنی رکیک اور خلافِ ظاہر ہیں، امام نووی کی رائے یہ ہے کہ مسک بکسر المیم زیادہ صحیح ہے، اور عسرت وحاجت والی بات بس ایسی ہی ہے، عرب لوگ بڑے فراخ دل تھے خصوصًا استعمال طیب کے معاملہ میں)۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ استعمال مشک میں حکمت کیا ہے اس میں دو قول ہیں بعض نے کہا رائحہ کریہہ کے ازالہ کے لئے اور بعض نے کہا اس لئے کہ مشک کا استعمال فرج میں اسرع الی الحبل ہے اس سے استقرار حمل جلد ہوتا ہے لیکن امام نووی نے اس قول کی تردید فرمائی ہے حضرت شیخ فرماتے تھے کہ امام نووی فرماتے ہیں لاحول ولاقوۃ کہاں پہنچ گئے۔

قولہ فاثنت علیہن الخ حضرت عائشہ نے انصاری عورتوں کا ذکر کیا اور ان کی تعریف ومدح کی، مدح کے الفاظ اگلی روایت میں آرہے ہیں نعم النساء نساء الانصار لم یکن یمنعھن الحیاء یعنی انصاری عورتیں کیسی اچھی ہیں ان کو دین سیکھنے اور مسائل معلوم کرنے سے حیاء مانع نہ ہوتی تھی،

طہارۃ مائیہ جو کہ اصل ہے اس کا بیان پورا ہوا۔ الحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات۔

بَابُ التَّیَمُّم (۱۲۱)

اس باب سے مصنف کا مقصود مشروعیتِ تیمم اور صفت تیمم دونوں ہی کو بیان کرنا ہے چنانچہ باب کی حدیث اول سے مشروعیت اور اس کے مابعد کی روایات سے صفتِ تیمم کو بیان کیا۔

تیمم سے متعلق مباحث عشرہ یہاں پر ہمیں مندرجہ ذیل امور بیان کرنا ہیں، المناسبۃ بماقبلہ، معنی التیمم لغۃً وشرعًا، متی شرع التیمم، طہارۃ مطلقۃ اوضروریۃ، رخصۃ او عزیمۃ، ہل التیمم من خصائص ہذہ الامۃ، مایجوز بہ التیمم، اختلاف الائمۃ فی کیفیۃ التیمم، دلائل فریقین اور حدیث عمار جو کہ اس باب میں

اصل ہے اس پر کلام. ہل یجوز التیمم للجنابۃ.

بحث اول: مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طہارۃ مائیہ صغری وکبری یعنی وضوء اور غسل اور ان کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے طہارۃ ترابیہ کو شروع کر رہے ہیں جو کہ طہارت مائیہ کا نائب اور اس کا بدل ہے اور نائب مؤخر ہوا کرتا ہے اصل سے۔

بحث ثانی: تیمم کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور حج کے معنی بھی قصد کے ہیں لیکن اسمیں معظم ومحترم کی قید ہے یعنی کسی معظم ومحترم چیز کا قصد کرنا اور تیمم کے معنی شرعی ہیں پاک مٹی کو قاعدۂ شرعی کے مطابق استعمال کرنا طہارت[1] کی نیت سے. ابن رسلان کہتے ہیں چونکہ تیمم کے لغوی معنی ہی قصد کے ہیں اس لئے فقہاء امصار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے گو وضوء میں اختلاف ہے اس لئے کہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوا کرتے ہیں، البتہ امام اوزاعیؒ سے اس میں اختلاف منقول ہے کہ ان کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری نہیں، اور اسی طرح صاحب ہدایہ نے اس میں امام زفرؒ کا اور ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں حسن بن حی کا بھی اختلاف لکھا ہے۔

بحث ثالث: جاننا چاہئے کہ جس طرح افکِ عائشہ کے قصہ کی بناء فقدِ عِقد (ہار کا گم ہونا) ہے اسی طرح مشروعیتِ تیمم کا سبب بھی یہی ہار کا گم ہونا ہے، افک کا واقعہ بالاتفاق غزوۂ مریسیع میں پیش آیا جس کو غزوۂ بنو المصطلق بھی کہتے ہیں اور ایک بڑی جماعت جن میں ابن عبدالبر، ابن سعد، ابن حبان بھی ہیں ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ آیت تیمم کا نزول بھی اسی غزوہ میں ہوا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قصۂ افک پیش آنے کے بعد ایک دوسرے سفر میں دوبارہ ہار گم ہوا اور اسپر آیت تیمم کا نزول ہوا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ واقعۂ افک پیش آنے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دوسرے غزوہ میں شریک ہوئی اس میں تیمم کا نزول ہوا، لیکن

---

[1] فی نفسہ تیمم تو مطلق طہارۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتا ہے لیکن اس کے ذریعہ سے اداء صلوۃ یہ امر آخر ہے اس میں تفصیل اور اختلاف ہے طرفین کے نزدیک تیمم کے ذریعہ صحۃ صلوۃ اس پر موقوف ہے کہ وہ تیمم ایسی عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہو، مثلاً صلوۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت، اور اگر ایسی عبادتِ مقصودہ ہے جو بغیر طہارۃ کے صحیح ہو جاتی ہے جیسے اسلام لانا تو اس تیمم سے نماز صحیح نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو تیمم عبادتِ مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو عام اس سے کہ وہ بغیر طہارت کے صحیح ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس سے اداء صلوۃ جائز ہے اور جو تیمم قربت غیر مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جیسے دخول مسجد اور مس مصحف اس تیمم سے بالاتفاق اداء صلوۃ جائز نہیں، نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ اس بحث میں مقصودہ وغیر مقصودہ کا بھی ایک خاص مفہوم ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے، شرح وقایہ کے حاشیہ میں بھی لکھی ہے۔

اس روایت میں اس سفر کا نام مذکور نہیں ہے، حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد میں فرماتے ہیں وہذا ہو الظاہر، اور ایسے ہی حافظ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظؒ نے بعض علماء سے آیت تیمم کا نزول غزوۂ ذات الرقاع میں ہونا نقل کیا ہے، ہوسکتا ہے وہ دوسرا غزوہ یہی ہو جس کو حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ذات الرقاع مقدم ہے یا بنو المصطلق، قسطلانی فرماتے ہیں آیت تیمم کا نزول ۵ھ یا ۶ھ میں ہوا، اور تاریخ خمیس میں ۵ھ لکھا ہے اور ابن الجوزیؒ نے التلقیح میں ۴ھ لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث رابع:- تیمم حنفیہ کے نزدیک طہارۃ مطلقہ (کاملہ) ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارۃ ضروریہ ہے، اسی لئے ہمارے یہاں تیمم ———— دخولِ وقت صلوٰۃ سے پہلے بھی کر سکتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں دخولِ وقت صلوٰۃ سے پہلے تیمم جائز نہیں اس لئے کہ ضرورۃ کا تحقق وقت کے بعد ہی ہوتا ہے، نیز ان کے یہاں خروجِ وقت سے تیمم ٹوٹ جاتا ہے نیز امام احمدؒ کے نزدیک وقت کے اندر اندر تیمم واحد سے متعدد نمازیں قضاء واداء پڑھ سکتے ہیں۔ اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے مستقل تیمم ضروری ہے ولو فی وقتٍ واحدٍ البتہ نوافل ان دونوں کے یہاں فرائض کے تابع ہیں، شافعیہ کے یہاں نوافل قبلیہ وبعدیہ دونوں مالکیہ کے یہاں صرف بعدیہ۔

بحث خامس:- اس میں تین قول ہیں ۱؎ عزیمت ہے مطلقاً ۲؎ رخصت ہے مطلقاً، تیسرا قول یہ ہے کہ عند عدم الماء عزیمت ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے مرض وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہے۔

بحث سادس:- تیمم اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں اس کی تصریح ہے اُعطیتُ خمساً لم یُعطهن احدٌ قبلی اور اس کے اخیر میں ہے جُعلَتْ لی الارضُ مسجداً وطهوراً۔

بحث سابع:- قرآن پاک میں حکم ہے کہ صعید طیب سے تیمم کیا جائے لہذا صعید طیب سے بالاجماع جائز ہے لیکن صعید طیب کی تفسیر میں اختلاف ہے امام شافعیؒ وامام احمدؒ نے اس کی تفسیر صرف تراب کے ساتھ کی ہے لہٰذا انکے یہاں تیمم صرف تراب سے کر سکتے ہیں، نیز ان دونوں کے نزدیک تراب ذی غبار ہونی چاہئے تعلق الغبار بالید ضروری ہے کتب شافعیہ وحنابلہ میں اس کی تصریح ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک بھی علی القول الاصح تیمم تراب کے ساتھ خاص ہے، اور امام ابو حنیفہؒ وامام مالکؒ کے نزدیک صعید کا مصداق وجہ الارض (روئے زمین) ہے لہٰذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کل ما کان من جنس الارض سے جائز ہے، اور جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ جو چیز آگ پر گرم کرنے سے نہ پگھلے اور جلانے سے راکھ نہ ہو جیسے جص نورہ زرنیخ، حجر وغیرہ، اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس میں مزید عموم ہے وہ یہ کہ ما اتصل بالارض سے بھی جائز ہے جیسے نبات بشرطیکہ مقلوع نہو نیز وقت میں تنگی ہو اور دوسری کوئی چیز سامنے نہو (ذکرہ صاحب المنہل)۔

بحث ثامن:- کیفیت تیمم میں اختلاف ائمہ، جاننا چاہئے کہ یہاں پر اختلاف دو جگہ ہے، ایک عدد ضربات، دوسرے مقدار یدین میں، امام احمدؒ، اسحق بن راہویہؒ اور امام بخاریؒ وغیرہ محدثین کے نزدیک تیمم کے لئے ضربۂ واحدہ ہے،

اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ضربتین ہیں اور مالکیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں مثل المذہبین اور تیسری روایت امام مالکؒ کی یہ ہے کہ ضربۂ واحدہ فرض اور ثانیہ سنت اور یہی ان کا راجح قول ہے اسی کو مختصر خلیل وغیرہ کتب مالکیہ میں اختیار کیا گیا ہے اور مقدار یدین میں اختلاف یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مسح صرف الی الکوعین (کفین) ہے، اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک الی المرفقین، اور امام مالکؒ سے دونوں روایتیں ہیں، اور تیسری روایت ان سے یہ ہے کہ مسح الی الکفین فرض ہے اور الی المرفقین سنت، لیکن کتب مالکیہ میں الی المرفقین ہی لکھا ہے اور امام مالکؒ کی موطا اور مدونہ کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لہذا راجح قول کی بناء پر مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ وشافعیہ کے ساتھ ہوئے اور عددِ ضربات میں راجح قول کی بناء پر وہ امام احمدؒ کے ساتھ ہیں

بحث تاسع دلائل فریقین:- جاننا چاہیئے کہ امام بخاریؒ نے ان دونوں مسئلوں میں حنابلہ اور جمہور اہل حدیث کے مسلک کے مطابق باب قائم کئے ہیں باب التیمم للوجہ والکفین اور باب التیمم ضربۃ اور پھر اسی کے مطابق روایات لائے ہیں اور امام مسلمؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور وہ روایات جو تعددِ ضربہ اور مسح الی المرفقین پر دال ہیں وہ غیر صحیحین اور سنن کی روایات ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان کو تفصیل کے ساتھ مع سند وحوالۂ کتب کے درج فرمایا ہے جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں، حضرتؒ فرماتے ہیں یہ روایات اگرچہ قوۃ وصحت میں صحیحین کی روایات کے مثل نہیں ہیں تاہم ان کے ضعف کا انجبار تعددِ طرق اور موافقتِ قیاس سے ہو رہا ہے یعنی قیاس الفرع بالاصل وہ اس طور پر کہ وضوء جو کہ تیمم کی اصل ہے اس میں ایک ہی پانی کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہیں لہذا تیمم میں بھی ایک ہی تراب کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے اور اسی طرح وضوء میں غسل یدین الی المرفقین ہے لہذا تیمم میں بھی مسح یدین الی المرفقین ہونا چاہیئے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ جن روایات میں صرف ضربۂ واحدہ مذکور ہے یا مطلق ضرب ہے وہ ما فوق کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں مگر بطریق مفہوم مخالف کے اور استدلال بالمفہوم کے حنفیہ قائل نہیں لہذا روایاتِ دالہ علی وحدۃ الضربۃ کو روایات مثبتہ للضربتین کے معارض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ امام ابو داؤدؒ نے باب التیمم مطلق قائم کیا ہے جس میں نہ ضربۂ واحدہ کی قید ہے نہ ضربتین کی، اسی طرح نہ کفین کی نہ الی المرفقین کی، اسی لئے مصنفؒ نے اس باب میں ضربۂ واحدہ، ضربتین الی الکفین، الی المرفقین الی الذراعین حتی کہ الی المنکبین سب طرح کی روایات ذکر کی ہیں۔

حدیث عمار کا اضطراب اور یہ سب اختلافات حدیث عمار ہی کے مختلف طرق میں موجود ہیں اسی لئے امام طحاویؒ وغیرہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار قابلِ استدلال نہیں، امام ترمذی نے بھی لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بناء پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

حدیثِ عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں

امام بخاریؒ اور امام مسلم نے حدیث عمار کو صرف ان طرق سے لیا ہے جس میں ضربۃ واحدۃ اور کفین مذکور ہے بندہ کو اس سلسلہ میں ایک خلجان رہا ہے وہ یہ کہ اس حدیث عمار میں جب اتنا شدید اضطراب ہے تو پھر امام بخاریؒ و امام مسلمؒ نے اس کو اپنی صحیحین میں کیسے جگہ دی؟ یہ تو الگ بات ہے کہ ان حضرات نے صرف ان طرق کو لیا جن میں ضربۃ واحدۃ اور کفین مذکور ہے مگر صرف ان طرق کو اختیار کرنے سے دوسرے طرق تو کالعدم نہیں ہو سکتے اس کا صحیح جواب تو بڑے حضرات دیں گے میرے غور کرنے سے ایک بات سمجھ میں آئی وہ یہ کہ دراصل حدیث عمار دو ہیں، ایک وہ جس میں ابتدار تیمم اور اس کی مشروعیت کا ذکر ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ہم نے نزول تیمم کے بعد حضور کے ساتھ تیمم کیا، اور دوسری حدیثِ عمار وہ ہے جس کو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کیا جو تیمم جنب کے سلسلہ میں ہے زیادہ تر اختلاف واضطراب جس کا اوپر ذکر آیا عمار کی حدیث اول میں ہے اسی لئے حضرات شیخین نے اس کو نہیں لیا اور عمار کی وہ حدیث ثانی جس کو حضرات شیخین نے لیا اس میں یہ سارے اختلافات نہیں بلکہ اس کے تمام طرق میں ضربۃ واحدۃ مذکور ہے اس کے خلاف نہیں البتہ مقدار یدین کے بارے میں اس میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے بعض میں الی الکفین ہے اور اسی کو شیخین نے لیا ہے اور بعض میں اسکے خلاف بھی ہے الی المرفقین وغیرہ، الی المناکب والآباط اس میں نہیں ہے ھذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم۔ بعد میں جب ترمذی شریف کو دیکھا گیا تو اس سے معلوم ہوا امام ترمذی نے اسحق بن راہویہ سے یہی بات نقل فرمائی یعنی یہ کہ حدیث عمار دو ہیں اور یہ اختلاف واضطراب ان میں سے صرف ایک میں ہے، فللّٰہ الحمد والمنۃ ۱۲

حضرات شیخین نے حدیث عمار کے علاوہ ابوالجہیم کی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کو امام ابوداؤدؒ نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، ابوالجہیم کی حدیث میں ضربۃ واحدۃ مذکور ہے اور یدین کے بارے میں وہ مجمل ہے راوی نے صرف الی الیدین کہا اسکی مقدار نہیں بیان کی۔

بحث عاشر۔ یہ کل نو بحثیں ہوئیں تکمیل عشرہ کے لئے ایک مسئلہ اور سن لیجئے وہ بھی اہم ہے وہ یہ کہ تیمم حدث اصغر واکبر دونوں میں مشروع ہے یا صرف حدث اصغر میں؟ دبعبارۃ اخری تیمم صرف وضوء کے قائم مقام ہوتا ہے یا وضوء وغسل دونوں کے؟ جمہور علماء سلفاً وخلفاً ومنہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک عموم ہے، البتہ ابراہیم نخعیؒ کا اس میں خلاف منقول ہے ان کے نزدیک صرف حدثِ اصغر میں مشروع ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے لیکن اخیر میں ان سے رجوع مروی ہے۔

تیمم جنب کا ثبوت کتاب اللہ سے

بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو تیمم جنب کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لئے کہ آیت تیمم میں جو او لٰمستم النسآء ہے اس کو حنفیہ جماع پر محمول کرتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے محل میں گذر چکی۔ تیمم کے ان مباحث کے بعد اب باب کی حدیث اول لیجئے۔

۱- حدثنا عبداللہ بن محمد النفیلی — قولہ لحضرت الصلوٰۃ فصلوا بغیر وضوء الخ صلوٰۃ سے مراد فجر کی نماز ہے،

صحابۂ کرام نے پانی نہ ہونے کی وجہ سے بغیر وضوء کے نماز ادا کی اور تیمم اس وقت تک مشروع نہ ہوا تھا، اس سے فاقد الطہورین کا مسئلہ نکلتا ہے جس میں اختلاف مشہور ہے، ہمارے یہاں یہ مسئلہ باب فرض الوضوء میں گذر چکا۔

قولہ فنزلت آیۃ التیمم آیت کے مصداق میں شراح کا اختلاف ہے ابن العربیؒ فرماتے ہیں ہذہ معضلۃ ما وجدت لدائہا دواءً یعنی یہ ایسا مشکل مسئلہ ہے کہ اس مرض کا میں نے کوئی علاج نہیں پایا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کونسی آیت ہے ابن بطالؒ نے کہا کہ اس سے مراد آیۃ النساء ہے یا آیۃ مائدہ انھوں نے کوئی تعیین نہیں کی، اور علامہ قرطبیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد آیۃ النساء ہے اس لئے کہ آیت مائدہ آیت وضوء کے نام سے مشہور ہے گو اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے، اور آیتِ نساء میں صرف تیمم ہی ہے وضوء نہیں، علامہ عینیؒ نے ایک روایت کی بناء پر جو حمیدی کی جمع بین الصحیحین میں ہے جس میں اس طرح ہے فنزلت یاایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الآیۃ آیت مائدہ کا متعین ہونا لکھا ہے،

قولہ ما نزل بک امرٌ تکرھینہ الا جعل اللّٰہ للمسلمین ولک فیہ فرجًا حضرت اسید بن حضیر حضرت عائشہؓ کو دعاء دے رہے ہیں کہ جب بھی ان کو کوئی ناگوار بات پیش آئی تو اس میں اللہ تعالیٰ نے ابوبکر کے گھرانے کی بدولت (کما فی روایۃ ما ھی باول برکتکم یا آل ابی بکر) خود ان کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے راحت وسہولت کا سامان مہیا فرمایا، شراح نے لکھا ہے اس سے واقعۂ افک کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کا بھی امر مکروہ ہونا ظاہر ہے اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقعۂ افک مقدم ہے واقعۂ نزول تیمم پر جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

۲- حدثنا احمد بن صالح — قولہ عن عمار بن یاسر باب کی حدیث اول سے مشروعیت تیمم بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس حدیث سے کیفیت تیمم بیان کرتے ہیں یہ حدیثِ عمار ہے جس کو مصنفؒ نے مختلف اور متعدد طرق سے بیان کیا ہے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار ابن شہاب پر ہے، پھر ابن شہاب سے روایت کرنے والے متعدد ہیں، پہلی سند میں ان کے شاگرد یونس بن یزید الایلی ہیں اور دوسری سند میں بھی وہی ہیں لیکن نیچے کے راوی یعنی مصنفؒ کے استاذ بدل گئے ان دونوں روایتوں میں ضربتین مذکور ہے، البتہ مقدار یدین میں کچھ فرق ہے ایک میں الی المناکب والآباط ہے اور دوسری میں نہیں۔

۴- حدثنا محمد بن احمد بن خلف حدیثِ عمار کا یہ دوسرا طریق ہے اس میں ابن شہاب سے روایت کرنیوالے صالح بن کیسان ہیں دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ یونس کی روایت میں عبید اللہ بن عبد اللہ اور عمار بن یاسر کے درمیان کوئی واسطہ نہ تھا اور اس دوسری سند میں ابن عباس کا واسطہ ہے، اس چوتھی روایت میں بھی ہار گم ہونے کا ذکر ہے جیسا کہ باب کی حدیثِ اول حدیثِ عائشہ میں تھا۔

ذات الجیش کی تحقیق

قولہ عرّس باولات الجیش تعریس کہتے ہیں مسافر کا آخر شب میں استراحت کے لئے کسی منزل پر اترنا اولات الجیش جس کو ذات الجیش بھی کہتے ہیں، کہا گیا ہے

ہے کہ یہ مدینہ کے قریب تقریباً ایک برید (منزل) کی مسافت پر ایک وادی ہے بخاری کی ایک روایت میں بالبیداء اوبذات الجیش ہے مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں جگہیں ذوالحلیفہ کے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ بیداء بنسبت ذوالحلیفہ کے مکہ سے زیادہ قریب ہے اور تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ بیداء اور ذات الجیش مدینہ اور خیبر کے درمیان ہیں مکہ کے راستہ میں نہیں، حافظ نے قول اول کو ترجیح دی ہے قول ثالث کو مرجوح قرار دیا ہے، نیز قول ثالث پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نزول تیمم کا قصہ غزوۃ المریسیع میں نہیں پیش آیا کیونکہ مریسیع مدینہ سے بجانب مکہ واقع ہے۔ قولہ من جزع ظَفارِ، ظفار بفتح الظاء مبنی علی الکسر ہے جیسے قطامِ، یمن میں ایک شہر کا نام ہے، لفظ جزع جمع ہے جزعۃ کی اس کے معنی ہیں خرز یمانی یعنی خرمہرے اور قیمتی پتھر وجواہر جن سے ہار بناتے ہیں۔

ظفار واظفار کی تحقیق

بعض روایات میں بجائے ظفار کے اظفار ہے جیسا کہ نسائی میں ہے، شراح نے لکھا ہے اظفار جمع ہے ظُفر کی یہ ایک معروف خوشبو کا نام ہے جس کو قسط اور قسط اظفار بھی کہتے ہیں ــــ جس سے بخور یعنی دھونی دیجاتی ہے، چونکہ وہ ظفر الانسان کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے اس کو اظفار کہتے ہیں، لیکن جاننا چاہئے کہ اس لفظ کا ذکر دو جگہ آتا ہے ایک یہاں باب التیمم میں دوسرے غسل حیض[1] میں، باب تیمم میں صحیح ظفار ہے، اور غسل میں بھی روایات میں دونوں طرح آتا ہے، لیکن وہاں صحیح اظفار ہے، ظفار ایک شہر کا نام ہے اور اظفار جس کو قسطِ اظفار بھی کہتے ہیں خوشبو کا نام ہے۔

قولہٗ قال حبستِ الناس ولیس معھم ماء، یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قافلہ نے تعریس اور نزول ایسی جگہ پر کیوں کیا جہاں پانی نہیں تھا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ تعریس اور نزول بالقصد نہ تھا بلکہ التماس عِقد کے لئے مجبوراً ہوا تھا کذا استفاد من امانی الاحبار غفر اللہ لمؤلفہ، اور حضرت شیخ کی تقریر بخاری میں اس کی ایک دوسری توجیہ لکھی ہے۔

قولہٗ فضربوا بایدیھم الی الارض، حدیث عمار کے اس طریق میں ضربۂ واحدہ مذکور ہے جبکہ اس سے پہلے طریق میں ضربتین کا ذکر تھا، نیز اس طریق میں مسح الیدین الی المناکب والآباط مذکور ہے جس کے بارے میں ابن شہاب کہہ رہے ہیں ولا یعتبر بھذا الناس یعنی بہت سے فقہاء اس کا اعتبار نہیں کرتے یا اشارہ ضربۂ واحدہ کی طرف ہے یعنی بہت سے علماء اکتفاء بضربۃ واحدۃ کے قائل نہیں یا دونوں کی طرف اشارہ مانا جائے۔

جاننا چاہئے کہ اس طرح کی عبارت ہوتی تو ہے رد اور تضعیف کے لئے لیکن چونکہ کیفیت تیمم کے بارے میں شراح نے ابن شہاب کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ مسح الی المناکب والآباط کے قائل تھے اس لئے یہ مطلب لینا شاید صحیح نہ ہو لہٰذا یہ کہا

---

[1] چنانچہ حدیث ام عطیہ میں وارد ہے وقد رخص لنا عند الطھر اذا اغتسلت احدانا من محیضھا فی نبذۃ من کستِ اظفار اور ایک روایت میں بجائے کست کے قسط ہے اور امام بخاریؒ نے اس پر باب باندھا ہے، باب الطیب للمرأۃ عند غسلھا من المحیض یہ سب تفصیل

جائے کہ وہ بطور شکوہ کے کہہ رہے ہیں کہ دیکھئے مسح الی المناکب والآباط روایت سے ثابت ہے لیکن پھر بھی بہت سے علماء اس کے قائل نہیں اور یا یہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنا مسلک بدل دیا ہو پہلے قائل ہوں بعد میں نہ رہے ہوں یا اس کے برعکس، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنفؒ کے مسلسل کلام کی تشریح

قال ابو داؤد وکذالک رواہ ابن اسحق قال فیہ عن ابن عباس وذکو ضربتین کماذکرہ یونس اس جملہ میں مصنفؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک سند سے متعلق اور دوسری متن سے، ابن اسحق زہری کے تلامذہ میں سے ہیں ذکر واسطہ وعدم واسطہ میں تلامذۂ زہری کا اختلاف چل رہا ہے مصنفؒ فرما رہے ہیں جس طرح صالح بن کیسان نے سند میں ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا اسی طرح ابن اسحق نے بھی کیا ہے لیکن دونوں کے متن میں فرق ہے وہ یہ کہ صالح کی روایت میں ضربۂ واحدہ مذکور تھا اور ابن اسحق کی روایت میں ضربتین ہے جیسا کہ یونس کی روایت میں بھی ضربتین گذر چکا۔

وقال مالک عن الزھری الخ امام مالکؒ زہری کے چوتھے شاگرد ہیں انھوں نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان واسطہ تو ذکر کیا لیکن بجائے عن ابن عباس کے عن ابیہ کا، اور پھر آگے مصنفؒ کہتے ہیں وشک فیہ ابن عیینہ یہ بھی زہری کے تلامذہ میں ہیں انھوں نے اپنی سند میں واسطہ تو ذکر کیا لیکن اس واسطہ کی تعیین نہیں کی شک ظاہر کیا کہ وہ عن ابیہ ہے یا عن ابن عباس اور گاہے وہ بدون شک کے عن ابیہ اور کبھی عن ابن عباس کہتے تھے۔

قولہ ولم یذکر احدٌ منھم الضربتین الا من سمیتُ مَن سَمَّیتُ کا مصداق مصنفؒ کی بیان کردہ روایات کے مطابق اصحاب زہری میں سے صرف تین ہیں یونس، ابن اسحق اور معمر لیکن حضرتؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا دعوئے حصر منقوض ہے۔ اس لئے کہ امام بیہقی نے اس میں ابن ابی ذئب اور امام طحاویؒ نے صالح بن کیسان کا اضافہ کیا ہے کہ یہ ہر دو بھی ضربتین کا ذکر کرنے والوں میں سے ہیں۔[1]

تیمم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کا مباحثہ

۵ حدثنا محمد بن سلیمان الانباری۔ قولہ قال ابو موسیٰ یا ابا عبد الرحمٰن الخ اس حدیث میں تیمم جنب کا مسئلہ مذکور ہے، ابو عبد الرحمٰن عبد اللہ ابن مسعود کی کنیت ہے ابو موسیٰ اشعریؓ نے جو کہ تیمم جنب کے جواز کے قائل تھے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کسی جنبی کو پانی نہ ملے تو کیا وہ تیمم کر سکتا ہے، عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا نہیں کر سکتا۔ اس پر

---

[1] میں کہتا ہوں صالح بن کیسان کی روایت جو ابوداؤد میں ہے اس میں ضربۂ واحدہ ہی مذکور ہے ہو سکتا ہے امام طحاویؒ کو ان کی جو روایت پہنچی ہو اس میں ضربتین ہو اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف وقت کی ہوں۔

ابو موسی اشعریؓ نے سورۂ مائدہ کی آیت اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ پیش کی جس سے تیمم جنب ثابت ہوتا ہے، اس پر عبداللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہم لوگوں کو تیمم جنب کی اجازت دیدیں تو اندیشہ ہے اس بات کا کہ وہ اس میں بے احتیاطی کریں گے جہاں دیکھا کہ پانی ٹھنڈا ہے اور سردی ہو رہی ہے بس تیمم کرنے لگیں گے فقال لہ ابوموسیٰ انما کرہتم ھذا لھذا یعنی ابوموسیٰ اشعریؓ نے فرمایا اچھا! اس وجہ سے فتویٰ نہیں دیتے ہو کیا حضور نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا تھا، آپؐ سے زیادہ کون مصلحت بین ہوگا، اور حضرت عمار کی ایک حدیث بیان کی جو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کی تھی یہ پوری حدیث آگے متن میں آرہی ہے جس سے تیمم جنب کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ حضرت عمار کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کہیں سفر میں ایک کام سے بھیجا تھا مجھے وہاں جنابت لاحق ہوئی اتفاق سے پانی تھا نہیں وہ کہتے ہیں میں نے جنابت کی نیت سے تیمم کیا (اور یہ مجھے معلوم نہ تھا کہ حدثِ اصغر و اکبر دونوں سے تیمم کا طریقہ ایک ہی ہے) چنانچہ میں نے زمین میں لوٹ لگائی جس طرح دابۃ گھوڑا وغیرہ لگاتے ہیں پھر جب میں سفر سے واپسی پر حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو اس پر حضور نے ارشاد فرمایا جنابت کے تیمم کے لئے تمرغ کی ضرورت نہیں تھی، اس کے بعد آپؐ نے تیمم کا جو معروف طریقہ ہے وہ بتلایا، عبداللہ بن مسعودؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کی یہ پوری بات سنکر فرمایا افلم تر عمر لم یقنع بقول عمار کیا نہیں دیکھتے ہو حضرت عمرؓ سے حضرت عمارؓ نے جب یہ حدیث بیان کی تھی تو عمرؓ نے اس پر قناعت اور اظہار اطمینان نہیں کیا تھا۔ اس پر ابوموسیٰ اشعریؓ خاموش ہو گئے، قناعت نہ کرنے کی تشریح آئندہ روایت میں آرہی ہے

ترتیب استدلال پر اشکال اور اسکی توجیہ

جاننا چاہئے کہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے تیمم جنب کے جواز پر استدلال میں دو چیزیں پیش کیں، ایک آیت مائدہ دوسرے حدیث عمار، ابوداؤد کی اس روایت میں ترتیب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے استدلال بالآیۃ کیا اس کے بعد استدلال بالحدیث، اوّلاً جب انھوں نے آیت سے استدلال کیا تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی بات کو تسلیم کر لیا لیکن یہ فرمایا کہ ایک مصلحت سے ہم جواز کا فتویٰ نہیں دیتے، اس ترتیب پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے ابوموسیٰ اشعری کے سامنے جب تیمم جنب کے جواز کا اعتراف کر لیا تو پھر ابوموسیٰ اشعریؓ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا اس کی کیا حاجت رہی تھی، دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ نے جوازِ تیمم کا اعتراف کر لیا تھا تو بعد میں

لہ اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ کی رائے سے متفق ہیں کہ آیت میں لمس سے لمس بالید نہیں بلکہ جماع مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ابوموسی اشعریؓ نے ان کے سامنے جب حدیث عمار پیش کی تو عبداللہ بن مسعودؓ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے ایک جگہ تو اس میں بھی ترتیب استدلال اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں لیکن بخاری کی دوسری روایت میں ترتیب اس کے برعکس ہے اولاً استدلال بالحدیث پھر جب عبداللہ بن مسعودؓ نے اس پر نقد فرمادیا تو ثانیاً ابوموسیٰ اشعریؓ نے استدلال بالآیۃ فرمایا، روایت بخاری کی اس ترتیب پر کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا اسی طرح ابوداؤد کی روایت کی تشریح اوپر جس اسلوب سے ہم نے کی ہے اس سے بھی اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے شروع میں جوازِ تیمم کا گو اعتراف کرلیا تھا لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی بیان فرمائی کہ فتوئے جواز خلاف مصلحت ہے، خلاف مصلحت ہونے کی تردید جب ابوموسیٰ اشعریؓ نے حدیث عمار سے کی تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی دلیل پر نقد کردیا، سو ان کا نقد اصل جواز پر نہ ہوا بلکہ انکار مصلحت پر۔

۶- حدثنا محمد بن کثیر العبدی — قولہ قال کنت عند عمر فجاءہ رجل الخ یہ وہی حدیث عمار ہے جس کا حوالہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے اپنے استدلال میں دیا تھا، مضمون اس کا یہ ہے۔

تیمم جنب کے بارے میں حدیثِ عمار

ایک مرتبہ ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں آیا اور اس نے تیمم جنب کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی کو جنابت پیش آئے اور پانی نہ ہو تو کیا تیمم کر سکتا ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر خود مجھے اس طرح کی نوبت آئے تو میں جنابت سے تیمم کرکے نماز نہ پڑھوں گا (گویا وہ تیمم جنب کے قائل نہ تھے) اس سوال و جواب کے وقت مجلس میں حضرت عمارؓ بھی موجود تھے وہ بولے یا امیرالمؤمنین! کیا آپ کو وہ واقعہ یاد نہیں کہ ایک مرتبہ مجھے اور آپ کو سفر میں جنابت پیش آگئی تھی اور میں نے ایک خاص قسم کا تیمم کرکے نماز پڑھی تھی پھر سفر سے واپسی پر آپ کے سامنے میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو اس پر حضور نے مجھے تیمم کرکے بتلایا تھا کہ ایسے کرنا چاہئے تھا زمین پر لوٹ لگانے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ ان کے یاد دلانے پر بھی یاد نہ آیا اور فرمایا یا عمار! اتق اللہ، اس پر عمارؓ نے عرض کیا کہ اچھا! اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کا لوگوں سے ذکر نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تو میں نہیں چاہتا لنولینّك من ذلك ما تولیت تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، واضح رہے کہ یہ وہی ثانی حدیثِ عمار ہے جس کو شیخین نے صحیحین میں لیا ہے جس کو وضاحت سے ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

(۱۲۳) بَابُ التَّیَمُّمِ فِی الحَضَرِ

کیفیت تیمم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ تیمم سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ کیا پانی کے موجود ہوتے ہوئے حالت حضر میں بھی کسی عبادت کے لئے تیمم کر سکتے ہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ہاں! رد السلام کے لئے تیمم کر سکتے ہیں اس لئے کہ ردِّ سلام ایک فوری چیز ہوتی ہے جس میں تراخی کی گنجائش نہیں ہوتی لہٰذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دوں تو اب ظاہر ہے کہ وضوء کرتا رہے کا تو رد کا وقت نکل جائے گا، لہٰذا تیمم کر کے جواب دیدے۔

حدیث الباب سے امام طحاوی کا ایک استنباط

امام طحاوی نے حدیث الباب[1] سے ایک اور مسئلہ بلکہ قاعدہ کلیہ پر استدلال کیا ہے جس کے صرف احناف قائل ہیں جمہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو فائت لا الی خلف ہو یعنی جس کی قضاء نہو، مثلاً صلوٰۃ الجنازہ صلوٰۃ العیدین اگر وضوء کرنے کی صورت میں دیر ہو جانے کی وجہ سے اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، شافعیہ وغیرہ کے یہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں ہے اس لئے امام نوویؒ نے حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کی توجیہ یہ کی کہ یہ تیمم عدم وجدان ماء کی وجہ سے تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی حضر اور آبادی کا ہے، وہاں پانی نہونے کا کیا مطلب فلعل النووی لم یحملہ علی ذلک الا نصرۃ مذھبہ، اس سلسلہ میں اور بھی بعض آثار صحابہ ہیں جن سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

تیمم فی الحضر کے اسباب اور صورتیں مع اختلافِ ائمہ

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی تیمم فی الحضر یہ طویل الذیل اور تفصیل طلب ہے سو اس کے مختلف اسباب اور وجوہ ہو سکتی ہیں، اور وہ ہمارے تتبع کے اعتبار سے چار ہیں۔

الوجہ الاول۔ لعدم وجدان الماء، حنفیہ کے یہاں عدم وجدان ماء کی وجہ سے شہر میں تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟ بعض متون احناف سے معلوم ہوتا ہے عدم وجدان الماء فی الحضر معتبر نہیں کیونکہ یہ بہت نادر ہے، صاحب ہدایہ کا میلان اسی طرف ہے اور بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نادر ہے لیکن اتفاقاً ایسا ہو جائے تو راجح قول کی بناء پر ہمارے یہاں جائز ہے، درمختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے اور لامع میں حضرت گنگوہیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور یہی ائمہ

---

[1] نیز حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں حضرت عمر اور ابن عباسؓ کا اثر بھی موجود ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں اذا فجأتك جنازۃ وانت علی غیر طہارۃ فتیمم طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اور اسی طرح امام نسائی نے کتاب الکنی میں اس کو روایت کیا ہے، اثر ابن عمر میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کو جنازہ کی نماز پڑھنی تھی اور پہلے سے با وضوء نہ تھے انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی۔ امام بیہقیؒ نے اس کو معرفۃ السنن میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، (کذا فی المنہل)

ثلاثہ کا مذہب ہے لیکن ان کے یہاں وجوب اعادہ میں اختلاف ہے یعنی جب پانی ملجائے تو اعادۂ صلوۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ کے اس میں دونوں قول ہیں کما فی المغنی لیکن الروض المربع میں عدم وجوب اعادہ کی تصریح ہے اور امام مالکؒ کا بھی راجح قول عدم اعادہ ہی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے البتہ امام شافعیؒ وجوب اعادہ کے قائل ہیں، فالائمۃ الثلاثۃ فی جانب والامام الشافعی فی جانب۔

الوجہ الثانی تیمم فی الحضر لاجل المرض، ایک شخص مریض ہے اس کو استعمال ماء یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے اشتداد مرض کا اندیشہ ہے سوایسا مریض جمہور علماء ومنہم الائمۃ الثلثۃ حنفیہ مالکیہ حنابلہ کے نزدیک تیمم کر سکتا ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں تا وقتیکہ تلف نفس یا تلف عضو کا خوف نہو (کما فی الہدایہ) لیکن کتب شافعیہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف تلف کی قید ان کے یہاں بھی نہیں ہے، لہذا وہ بھی اس مسئلہ میں جمہور ہی کیساتھ ہوئے، داؤد ظاہری کے نزدیک تیمم لاجل المرض مطلقاً جائز ہے خواہ استعمال ماء مضر ہو یا نہو، اور یہی امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے، کما فی العینی۔

الوجہ الثالث تیمم الجنب لاجل البرد یعنی پانی کے موجود ہوتے ہوئے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کرنا، اس مسئلہ پر مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے باب اذا خاف الجنب البرد ایتیمم اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو ایسے شخص کے لئے تیمم ہی ضروری ہے البتہ حنفیہ میں سے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سردی کی وجہ سے جنبی کا تیمم کرنا مصر میں جائز نہیں خارج مصر جائز ہے[ل] کیونکہ شہر میں گرم پانی کا انتظام ہو سکتا ہے بخلاف صحراء کے، پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص نے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو پھر زوالِ عذر کے بعد غسل کر کے اعادۂ صلوۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے، وعن احمد روایتان، لیکن الروض المربع میں صرف عدم وجوب اعادہ مذکور ہے، لہذا اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہوئے اور امام شافعی ایک طرف یہ تو مذاہب ہوئے ائمہ اربعہ کے، اور عطاء ابن ابی رباح وحسن بصری کے نزدیک اصل مسئلہ میں اختلاف ہے ان کے یہاں تیمم الجنب لاجل البرد مطلقاً جائز نہیں، بل یجب الغسل وان مات۔

[ل] محشی ہدایہ لکھتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تسخین الماء فی المصر واجب ہے اور یا یہ کہ اجرت دیکر حمام میں غسل کرے اور اصحاب المغتسل کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اجرۃ بعد الفراغ عن الغسل لیتے ہیں لہذا اگر اس کے پاس اس وقت اجرۃ نہو تو عذر کر دے اسی لئے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اختلافِ زمان ہے نہ کہ اختلافِ برہان، لیکن اس طرح کے مسائل میں عمل کرنے کیلئے ارباب فتویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

تنبیہ ۱:۔ حضرت شیخ قدس سرہٗ نے حاشیہ بذل میں بحوالہ عینی ومغنی اس مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ صاحبین کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اعادہ واجب ہے لیکن صاحبین کا یہ مذہب باوجود کافی تتبع کے کہیں نہیں ملا، شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں یہ قاعدہ کلیہ لکھا ہے کہ وہ عذر جو تیمم کے لئے مبیح ہوتا ہے کبھی من جانب اللہ ہوتا ہے جیسے مرض، برد اور خوف عطش وغیرہ اس صورت میں تیمم جائز ہے اور بعد میں اعادہ واجب نہیں اور جو عذر من جہۃ العباد ہو جیسے وہ شخص جو کفار کے قبضہ میں قید ہو جو اس کو وضو سے روکتے ہوں یا محبوس فی السجن وغیرہ ان صورتوں میں تیمم کرکے نماز پڑھنا جائز ہے لیکن زوال مانع کے بعد اعادہ واجب ہے، یہ تیمم کے جملہ مسائل واختلاف ائمہ مراجعۃ الی الکتب کے بعد احتیاط کیساتھ ذکر کئے گئے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ تحقیق یہی ہے

الوجہ الرابع:۔ وہ صورت جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی وہ تیمم جو اس عبادت کے لئے کیا جائے جو فائت لاالی خلف ہو جس کی تشریح باب کے شروع میں گذر چکی۔

۱- حدثنا عبد الملک بن شعیب — قولہ دخلنا علی ابی الجھیم بن الحارث بن الصمۃ الانصاری ابوالجہیم کنیت ہے ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن الصمۃ ہے لہذا لفظ بن جو ابوالجہیم اور حارث کے درمیان متن میں ہے وہ غلط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہ نام اسی طرح مصغراً بخاری کی روایت میں بھی ہے اور مسلم میں بجائے مصغر کے مکبر یعنی ابوالجہم واقع ہے حافظ کہتے ہیں کہ یہ تحریف ہے اور صحیح بالتصغیر ہے۔ ان کی روایت صحاح ستہ میں دو جگہ آتی ہے۔ ایک یہاں رد السلام میں اور دوسرے مرور بین یدی المصلی یعنی ابواب السترہ میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جن کی کنیت ابوالجہم (مکبراً) ہے اور ان کا نام عامر بن حذیفہ ہے یہ ابوالجہم وہی ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آتا ہے ائتونی بانبجانیۃ ابی جہم ابوالجہیم کی اس حدیث میں ضربۃ واحدۃ مذکور ہے، حضرات شیخین امام بخاری ومسلم چونکہ ضربۃ واحدۃ کے قائل ہیں اس لئے ان دونوں نے بھی اس روایت کو اپنی اپنی صحیح میں لیا ہے۔

۲- حدثنا احمد بن ابراھیم الموصلی — قولہ وکان من حدیثہ یومئذ حدیثہ کی ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہے نہ کہ ابن عباس کی طرف، گو سیاق کلام دونوں کو محتمل ہے۔ لیکن دوسری روایات کے پیش نظر یہ متعین ہے کہ یہ ضمیر ابن عمر ہی کی طرف راجع ہے۔

کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل اور مصنفؒ کا اس پر نقد

قال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل الخ اس حدیث ابن عمر میں ضربتین مذکور ہے اسی طرح بجائے کفین کے ذراعین ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے مگر اس پر مصنفؒ کلام کر رہے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں محمد بن ثابت کی یہ حدیث منکر ہے۔ اور پھر آگے مصنفؒ فرماتے ہیں محمد بن ثابت نافع سے اس کو مرفوعاً نقل کرنے میں متفرد

ہیں، اس میں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، محمد بن ثابت کے علاوہ نافع کے دوسرے تلامذہ نے اس کو موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا یعنی فعلِ ابن عمر قرار دیا، حضرت نے بذل میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن ثابت ثقہ ہیں اور زیادۃ الثقہ مقبول ہے۔

۳- حدثنا جعفر بن مسافر الخ یہ مذکورہ بالا حدیثِ ابن عمر کا دوسرا طریق ہے اس میں نافع سے روایت کرنے والے ابن الہاد ہیں اور گذشتہ روایت میں محمد بن ثابت تھے، ان دونوں میں متن کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں ضربتین مذکور تھا اور اس میں ضربۃٌ واحدۃ مذکور ہے، بظاہر مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدیثِ ابن عمر جو مرفوعاً ہے اس میں ضربۃٌ واحدۃ ہے اور حدیثِ ابن عمر جو موقوفاً ہے اس میں ضربتین مذکور ہے، محمد بن ثابت نے ابن عمر کی ضربتین والی روایت کو مرفوعاً نقل کر دیا۔

باب الجنب یتیمم (۱۲۵)

جنابت کے لئے تیمم باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اس میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے، جو تیمم کی ابحاثِ عشرہ میں سے بحث عاشر میں گذر چکا۔

تشریح حدیث ۱- حدثنا عمرو بن عون — قولہ قال اجتمعت غُنَیْمَۃٌ الخ غُنیمہ غنمٌ کی تصغیر ہے جو یہاں تقلیل کے لئے لائی گئی ہے، مضمونِ حدیث یہ ہے کہ ابو ذر غفاری فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کچھ بکریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں جمع ہوگئیں (ممکن ہے یہ بکریاں آپ ہی کی ملک ہوں یا بیت المال و صدقہ کی ہوں لیکن آگے متن میں آرہا ہے کہ مسدد کی روایت میں غُنَیْمَۃٌ مِنَ الصَّدَقَۃِ ہے) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان بکریوں کو کسی گاؤں میں لے چلے جاؤ (تاکہ بکریوں کے رہنے اور گھاس پانی کی سہولت رہے، یہ وجہ تو محض احتمالِ عقلی ہے آگے روایت میں اس کی علت دوسری مذکور ہے، یعنی ابوذر کو مدینہ کی آب و ہوا کا موافق نہ آنا) حضرت ابوذر فرماتے ہیں میں ان بکریوں کو لیکر مع اپنے اہل وعیال کے قریہ ربذہ میں چلا گیا اور بکریوں کی نگرانی و خدمت کے لئے وہیں قیام اختیار کر لیا، تو وہاں دورانِ قیام مجھکو جنابت بھی پیش آتی اور کئی کئی دن گذر جاتے کہ غسل کے لئے پانی نہ ملتا (اور یہ تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے) مگر ان کو مسئلہ کی تحقیق نہونے کی بناء پر تیمم جنابت پر انشراح نہیں تھا جس کی وجہ سے طبیعت پر بوجھ محسوس کر رہے تھے، وہ فرماتے ہیں اسی کشمکش کی حالت میں مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوا، چونکہ یہ بغیر اطلاع اور بغیر حضور کی طلب کے آئے تھے، اس لئے خاموش کھڑے ہوگئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر بھی خاموش رہے

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ثکلتك أمك لأمك الويل (تجھ کو تیری ماں روئے اور تیری ماں کے لئے خسارہ ہو) اس سے مقصود بددعا رکرنا نہیں ہے بلکہ صرف اظہار ناگواری ہے، بظاہر یہ اس لئے کہ اول تو تیمم کا مسئلہ معلوم کئے بغیر چلے گئے، جس کی بنار پر وہاں کشمکش کی حالت میں رہے دوسرے یہ کہ جس کام پر مامور فرمایا تھا وہاں سے بغیر طلب واجازت کے چلے آئے فدعالی بجاریۃ سوداء آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسل کے لئے ایک گھڑے میں پانی منگایا اور چونکہ وہاں کوئی باقاعدہ غسل کی جگہ نہ تھی، وقتی طور پر پردہ کی آڑ میں غسل کیا۔ اس طور پر کہ ایک طرف سواری کو بٹھالیا اور دوسری طرف وہ جاریہ کپڑا لیکر کھڑی ہوگئی فکانی القیت عنی جبلاً یعنی غسل کے بعد میں نے اپنی طبیعت میں ایسا ہلکا پن محسوس کیا جیسے میں نے اپنے اوپر سے پہاڑ اتار کر رکھدیا ہو۔

تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کی دلیل

فقال الصعید الطیب وضوء المسلم ولو الی عشر سنین آپ نے ان کو ہمیشہ کے لئے ایک مسئلہ بتلایا کہ پانی نہ ہونے کے وقت صعید طیب وہی کام کرتا ہے جو وضوء اور غسل لہٰذا تیمم سے طہارت حاصل ہونے میں آدمی کو کوئی شک وشبہ نہ ہونا چاہئے۔

امام خطابیؒ فرماتے ہیں اس حدیث سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ تیمم وضوء کے حکم میں ہے کہ جس طرح ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح تیمم سے بھی اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کوفیین اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

شرح السند

جاننا چاہیے کہ حدیث الباب کی سند ہمارے نسخہ میں اس طرح ہے حدثنا عمرو بن عون ناخالد الواسطی ح وحدثنا مسدد قال ناخالد اور بعض نسخوں میں حاء تحویل نہیں ہے، بلکہ اس طرح ہے، حدثنا عمرو بن عون ومسدد قالا ناخالد اور ہونا بھی اسی طرح چاہئے، بظاہر حاء تحویل کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ یہ دو مختلف سندیں نہیں ہیں جن کو الگ الگ بیان کیا جائے بلکہ مصنفؒ کے استاذ دو ہیں عمرو بن عون اور مسدد یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایک ہی استاذ یعنی خالد واسطی سے، اور ہمارے نسخہ کے اعتبار سے مصنف کے دونوں استاذوں میں تعبیر کا بھی کوئی فرق نہیں البتہ بذل کے حاشیہ پر ایک نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عمرو بن عون کے بعد بجائے نا کے اخبرنا ہے، اس صورت میں فرق تعبیر کی وجہ سے حاء تحویل لانا درست ہوجائیگا

لہ جاننا چاہئے کہ یہ حدیث مسند احمد صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم میں بھی ہے اور ترمذی میں مختصراً اور حاکم فرماتے ہیں شیخین نے اس کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس حدیث کو عمرو بن بجدان سے ابوقلابہ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، صاحب منہل کہتے ہیں حافظ منذریؒ نے تہذیب السنن میں امام ترمذیؒ سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے لیکن ہمارے پاس ترمذی کے موجودہ نسخہ میں اس کی تصحیح نہیں بلکہ تحسین ہے، ممکن ہے ان کے پاس جو نسخہ ہو اس میں تصحیح ہو۔

اس لئے کہ عمرو بن عون اور مسدد دونوں کے استاذ گو ایک ہی ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنے استاذ سے بطریقِ تحدیث نقل کر رہا ہے اور دوسرا بطریقِ اخبار، اور اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے مصنفؒ بعض مرتبہ حار تحویل لے آتے ہیں۔

۲- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل ـــ قولہ فقال لی اشرب من البانہا واشک فی ابوالہا حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان ابل وغنم کا دودھ پینے کا حکم فرمایا، اور راوی کہتا ہے کہ ذکرِ بول میں مجھے شک ہے، بظاہر یہ شک حماد کی جانب سے ہے اس لئے کہ آگے چل کر مصنفؒ فرما رہے ہیں قال ابوداؤد ورواہ حماد بن زید عن ایوب لم یذکر ابوالہا یعنی اس حدیث کو ایوب سے حماد بن زید نے روایت کیا تو انھوں نے ابوالہا کو ذکر نہیں کیا، نیز مصنفؒ کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ سند کے شروع میں جو حماد مذکور ہیں وہ حماد بن سلمہ ہیں۔

قولہ ھذا لیس بصحیح یعنی اس حدیث میں ابوال کا ذکر صحیح نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ کو صرف شرب البان کا حکم دیا تھا ولیس فی ابوالہا الاحدیث انس یعنی جس حدیث میں البان کے ساتھ شرب ابوال کا بھی ذکر ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں۔ مصنفؒ کا اشارہ اس سے حدیث العرنیین کی طرف ہے جو کہ مشہور ہے اور صحیحین و دیگر اکثر کتب صحاح میں مذکور ہے۔

قولہ تفرد بہ اھل البصرۃ اس کا تعلق حدیثِ انس سے نہیں بلکہ حدیث الباب حدیث ابوذرؓ سے ہے۔ بول ماکول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف باب الاستبراء من البول میں گذر چکا۔

باب اذا خاف الجنب البرد أیتیمّم

اس ترجمۃ الباب کا حوالہ اور جو مسئلہ اس میں مذکور ہے وہ مع اختلافِ ائمہ بالتفصیل باب التیمم فی الحضر میں گذر چکا۔

۱- حدثنا ابن المثنی قولہ عن عمرو بن العاص قال احتلمت فی لیلۃ باردۃ فی غزوۃ ذات السلاسل اس کو غزوہ کہنا توسعاً ہے اس لئے کہ مشہور قول کی بناء پر غزوہ تو وہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت ہو اور جس میں آپ کی شرکت نہ ہو وہ سریہ ہے، اور اس میں آپ کی شرکت نہ تھی، لیکن یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یہ سریہ سریۂ ابن العاصؓ کے نام سے معروف ہے جو جمادی الاولیٰ شہ میں بھیجا گیا تھا، امیر سریہ عمرو بن العاصؓ ہی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین سو سر برآوردہ مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل لخم و جذام وغیرہ کے مقابلہ میں بھیجا تھا، یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا۔ سلاسل ایک چشمہ (کنواں) کا نام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے۔ اسی لئے اس کو غزوۂ ذات السلاسل کہتے ہیں۔ بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے آپس میں ایک کو دوسرے سے باندھ لیا تھا تاکہ ان میں سے کوئی

بھاگ نہ سکے، اور بعض کہتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور جو پاؤں کی زنجیر (سلسلہ) کی طرح آگے قدم بڑھانے سے مانع ہوتے ہیں اس لئے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل کہا جاتا ہے۔

شرحِ حدیث مضمونِ حدیث یہ ہے عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو اس غزوہ میں ایک سردی کی رات میں احتلام ہوا (ظاہر ہے کہ گرم پانی کا انتظام وہاں کہاں تھا) پس مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا اس لئے تیمم کر لیا اور اسی تیمم سے اپنے اصحاب کو صبح نماز پڑھائی، سفر سے واپسی پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا گیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا کہ تم نے حالتِ جنابت میں نماز پڑھادی؟ آگے مضمونِ حدیث واضح ہے۔

قولہ ولم یقل شیئاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تقریر سے جوازِ تیمم للجنب لاجل البرد معلوم ہو گیا، لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے صَلَّیْتَ باصحابك وانت جنب کیوں فرمایا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید آپ کا ان سے یہ فرمانا امتحاناً ہو کہ دیکھیں کیا جواب دیتے ہیں چنانچہ ان کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔

اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہوا یعنی امامۃ المتیمم للمتوضئین جو کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس میں کراہت ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲- حدثنا محمد بن سلمۃ المرادی الخ یہ حدیثِ سابق کا دوسرا طریق ہے، گذشتہ سند میں یزید بن ابی حبیب سے روایت کرنے والے یحییٰ بن ایوب ہیں اور اس میں عمرو بن الحارث۔

قولہ فغسل مغابنہ وتوضأ وضوءہ للصلوۃ ان دونوں روایتوں میں بڑا فرق ہے، پہلی روایت میں یہ تھا کہ انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور اس دوسری روایت میں تیمم کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالماء) اور وضوء کیا، یہ بڑے اشکال کی بات ہے اس لئے کہ تیمم تو جنابت کے لئے کافی ہو سکتا ہے لیکن وضوء غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ کسی کا بھی مذہب نہیں، بہر حال ان دونوں روایتوں میں اختلاف ہو گیا، امام بخاریؒ نے ذکرِ تیمم والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اسی کو صحیح بخاری میں تعلیقاً لیا ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں یحتمل انہ جمعہما یعنی احتمال ہے کہ غسلِ مغابن کے ساتھ وضوء اور تیمم دونوں کیا ہو امام نوویؒ فرماتے ہیں یہی توجیہ صحیح اور متعین ہے اور امام ابوداؤد کا میلان امام بخاریؒ کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انھوں نے آگے چل کر ذکرِ تیمم کو حسان بن عطیہ کے طریق سے مؤید کیا ہے، مغابن کہتے ہیں مواضعِ وسخ وعرق کو یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے جیسے ابطین واصول فخذین، یہاں اصول فخذین ہی مراد ہے اور اس کے اردگرد اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ استنجاء سے کیا ہے۔

(۱۲۷) بَاب فی المجروح یتیمّم

یہاں پر تین نسخے ہیں، ہمارے نسخہ میں مجروح ہے اور ایک نسخہ میں المعذور ہے اور ایک میں المجدور ہے یعنی وہ شخص جس کو جدری ہو، جدری چیچک کو کہتے ہیں سارے بدن میں چھوٹی چھوٹی پھنسیاں نکل آتی ہیں، قیل اول من عُذّب بہ قوم فرعون

۱- حدثنا موسی بن اسماعیل الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آکر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اتفاق سے ان کو احتلام بھی ہو گیا، ان صحابی نے اپنے رفقاء سے معلوم کیا کہ کیا میرے لئے تیمم کی گنجائش ہے؟ انھوں نے کہا پانی موجود ہے اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں چنانچہ ان صحابی نے غسل کیا جس سے دماغ کے اندر پانی پہنچا اور انتقال ہو گیا، واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر کی گئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور فرمایا قتلوہ قتلہم اللہ ان ہی لوگوں نے اس شخص کو مارا ان کا ناس ہو، اس میں ہلاکت کی نسبت لوگوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ بظاہر یہی لوگ ان صحابی کی موت کا سبب بنے تھے۔

قولہ فانما شفاء العِیّ السؤال جزیں نیست عاجز اور ناواقف کی شفاء اہل علم سے معلوم کرنے میں ہے، عِیّ کے معنی ہیں عدم قدرت علی الکلام، یہاں اس سے مراد عدم علم ہے اس لئے کہ بولنا اسی کو چاہئے جس کو معلوم بھی ہو۔

بذل میں لکھا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر مفتی کے خطأً غلط فتوی دینے کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص یا دیت نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں ابن الصلاح محدث سے نقل کیا ہے کہ اگر مستفتی کسی شخص کے فتوے پر کوئی چیز تلف کر دے اور پھر بعد میں فتوے کا خطاء ہونا معلوم ہو تو اس صورت میں مفتی ضامن ہوگا بشرطیکہ وہ مفتی افتاء کا اہل ہو، ورنہ ضمان نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں تقصیر مستفتی کی طرف سے

لہ بخاری شریف کتاب الاحکام میں ابن عمر کی ایک حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خالد بن الولیدؓ نے بعض قیدیوں کو اجتہاداً غلطی سے قتل کر دیا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اللّٰھم انی ابرأ الیک مما صنع خالد بن الولید اس پر شراح لکھتے ہیں وانما لم یعاقبہ لانہ کان مجتہداً واتفقوا علی ان القاضی اذا قضی بجور او بخلاف ما علیہ اھل العلم فحکمہ مردود. فان کان علی وجہ الاجتہاد واخطأ کما صنع خالد فالاثم ساقط والضمان لازم فان کان الحکم فی قتل فالدیۃ فی بیت المال عند ابی حنیفۃ واحمد وعلی عاقلتہ عند الشافعی وابی یوسف ومحمد اھ لیکن ان دونوں قصوں میں مباشر اور متسبب کا فرق ہے، ابو داؤد کی روایت میں یہ مسئلہ بتانے والے متسبب تھے، اور حضرت (بقیہ برصٌ۴۳۹)

سے ہے اور ابن رسلان کہتے ہیں جو شخص منصب افتار پر قائم ہو اور اس میں شہرت یافتہ ہو تو اس صورت میں مستفتی کی تقصیر نہیں۔

قولہ انما کان یکفیہ ان یتیمم ویعصر او یعصب، آپ نے فرمایا اس شخصِ مذکور کو یہ کرنا چاہیئے تھا کہ تیمم کرتا اور زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح اور باقی بدن کا غسل کرتا۔

مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلافِ علماء

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہو اور اس کے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس زخمی حصہ کو نہ دھوئے بلکہ اس کی نیت سے تیمم کرے اور بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھوئے یہی مذہب ہے امام شافعیؒ وامام احمدؒ کا جیسا کہ مغنی وغیرہ کتب فقہیہ میں ہے، اور حنفیہ ومالکیہ فرماتے ہیں بدن کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ جریح ہے تو صرف تیمم کرے اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس حصہ کا غسل کرے اور باقی کا مسح، غسل اور تیمم کو جمع نہیں کیا جائیگا اور اگر جریح وصحیح دونوں حصے برابر ہوں تو اس تساوی کی صورت میں ہمارے یہاں دونوں روایتیں ہیں، ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسری یہ کہ صحیح کا غسل اور جریح کا مسح، اور کتب مالکیہ دسوقی وغیرہ میں اس مسئلہ میں بڑی تفصیل لکھی ہے، نیز لکھا ہے کہ جن صورتوں میں تیمم کا حکم ہے ان میں اگر تمام جسم کا غسل کرے تو کافی ہو جائے گا، لیکن اگر صحیح کا غسل اور جریح کا مسح کرے تو یہ بجائے تیمم کے کافی نہ ہوگا اور بہر کیف جمع بین الغسل والتیمم ان کے یہاں نہیں ہے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب

اس حدیث میں چونکہ جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے اس لئے یہ حنفیہ ومالکیہ کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی اگرچہ ابن السکن نے تصحیح کی ہے لیکن دار قطنی اور بیہقی نے تضعیف کی ہے بیہقی نے متعدد طرق سے تخریج کے باوجود اس کی تضعیف کی ہے اور امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ، دراصل اس حدیث کے متن میں رواۃ کا اختلاف واضطراب ہے بعض رواۃ نے اس میں جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا ہے اور بعض نے صرف غسل، چنانچہ زبیر بن خریق نے جب اس حدیث کو عطاء سے نقل کیا تو جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا، لیکن اول تو زبیر بن خریق ضعیف ہیں۔ ثانیاً یہ کہ عطاء کے دوسرے تلامذہ نے ان کی مخالفت کی چنانچہ اوزاعی اس حدیث کو عطاء سے بلاغاً روایت کرتے ہیں اور اس میں صرف غسل کا ذکر ہے تیمم کا نہیں جیسا کہ باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے، اس کا جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی تاویل کیجائے کہ ان یتیمم ویعصر میں واؤ بمعنی اَوْ لیا جائے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے شخصِ مذکور کے لئے حصولِ

(بقیہ گذشتہ) خالاً مباشر، گو بعض جگہ دونوں کا حکم ایک ہو جاتا ہے، کما فی الاشباہ والنظائر وکما فی مسئلہ قطاع الطریق ففی الکثر وغیر المباشر کالمباشر، واللہ تعالیٰ اعلم

طہارت کے دو طریقے ذکر فرمائے ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسرے یہ کہ سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرے اور باقی بدن کو دھوئے یعنی آپ کی مراد یہ نہیں کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی صورت پیش آئے تو یا صرف تیمم کیا جائے یا صرف غسل و مسح، جیساکہ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں ہے کہ ایک صورت میں تیمم اور ایک صورت میں غسل۔

کیا حدیث الباب پر مصنفؒ نے سکوت فرمایا ہے

واضح رہے کہ یہ حدیث جو کہ شافعیہ کے موافق پڑتی ہے امام نوویؒ نے تو اس کا ضعف تسلیم کر لیا ہے لیکن شیخ ابن حجر مکی شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہٰذا یہ حجت ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں امام ابوداؤدؒ کا سکوت دوسرے محدثین کی تضعیفِ صریح کا مقابلہ نہیں کر سکتا، احقر کہتا ہے ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے اس لئے کہ مصنفؒ نے اس میں اختلافِ روایت کو ذکر کیا ہے، اولاً بایں سند روایت کیا عن الزبیر بن خریق عن عطاء عن جابر اور اس میں جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے، پھر مصنفؒ نے اس کو ذکر کیا عن الاوزاعی انہ بلغہ عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عباسؓ، اس میں جمع بین الغسل والتیمم نہیں ہے بلکہ صرف غسل ہے لہٰذا اس حدیث میں بظاہر سنداً ومتناً دونوں طرح اضطراب ہوا، پس اب یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ مصنفؒ نے اس پر سکوت فرمایا ہے، امام ابوداؤدؒ کا عموماً وہ طرز نہیں ہے جو امام ترمذیؒ کا ہے کہ صراحۃً روایت پر نقد کریں بلکہ مصنفؒ کا تو صنیع بتلاتا ہے کہ وہ روایت پر نقد کر رہے ہیں یا سکوت خوب سمجھ لیجئے۔

۲- حدثنا نصر بن عاصم — قولہ فبلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؛ اس طریق میں صرف واقعہ کا ذکر ہے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ حضورؐ نے ان کو کس چیز کا حکم فرمایا غسل یا تیمم یا ہر دو کا، لیکن بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اسی سند سے ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں ایک زیادہ ہے جو ابوداؤد میں نہیں قال عطاء بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لو غسل جسدہ وترک رأسہ وحیث اصابہ الجراحۃ، دیکھئے اس حدیث میں صرف غسل کا ذکر ہے، جمع بین الغسل والتیمم نہیں اور ویسے بھی جمع بین الغسل والتیمم کا خلاف قیاس ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس میں نائب اور اصل دونوں کا اجتماع ہے۔

۱۲ باب فی المتیمم یجد الماء بعد ما یصلی فی الوقت

یعنی ایک شخص نے عدم وجدان ماء کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی اس کے بعد نماز کے وقت میں پانی دستیاب ہو گیا تو کیا اس صورت میں نماز کا اعادہ ہے؟ باتفاقِ ائمہ اربعہ نماز کا اعادہ نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے عطاء،

طاؤس، زہری وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے، اور اگر پانی حاصل ہو خروج وقت کے بعد تو پھر بلا خلاف اعادہ واجب نہیں۔

مسئلۃ الباب کی متعدد صورتیں اور ہر ایک کا حکم

یہاں دو صورتیں اور ہیں، ایک یہ کہ تیمم کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی ملجائے اور دوسری یہ کہ اثنار نماز میں پانی میسر ہوجائے، پہلی صورت میں باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علمار تیمم باطل ہو جائے گا، وضوء سے نماز پڑھنا ضروری ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابوسلمۃ بن عبدالرحمن کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں وضوء کی حاجت نہیں اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اس لئے کہ تیمم اس کی صحت کے شرائط پائے جانے کے بعد کیا گیا تھا جو ایک عمل ہے اور ابطال عمل جائز نہیں، قال تعالیٰ، لَا تبطلوا اعمالکم (الآیۃ) اور دوسری صورت یعنی جب اثنار صلوٰۃ میں پانی ملے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام[1] ابو حنیفہ واحمد کے یہاں تیمم باطل ہوجائے گا، امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک باطل نہ ہوگا، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں بعض اجماعی اور بعض مختلف فیہ۔

عن ابی سعید الخدری خرج رجلان الخ اس حدیث میں وہی صورت مذکور ہے جو ترجمۃ الباب میں ہے کہ دو شخصوں نے ایک سفر میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کرکے نماز ادا کرلی، پھر وقت کے اندر ان کو پانی مل گیا، ایک نے ان میں سے وضوء کرکے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں کیا، پھر سفر سے واپسی پر انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، فقال للذی لم یُعِد اصبتَ السّنۃ یعنی آپ نے اس شخص سے جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تونے طریقہ مشروعہ کے مطابق کیا، اور دوسرے شخص سے آپ نے فرمایا تیرے لئے دوہرا ثواب ہے۔ تیمم کے ذریعہ فرض ادا ہوگیا، اور دوسری نماز جو وضوء سے پڑھی وہ نفل ہوگی۔ یہ حدیث ائمہ اربعہ کے موافق اور عطاء وغیرہ کے خلاف ہے۔

قال ابوداؤد وغیرُابنِ نافع یرویہ الخ مصنفؒ اختلاف فی السند کو بیان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ لیث کے بعض تلامذہ نے اس حدیث کو لیث سے مرسلاً اور بعض نے مسنداً ذکر کیا دوسرا اختلاف یہ کہ ابن نافع نے لیث وبکر بن سوادہ کے درمیان واسطہ نہیں ذکر کیا اور بعض رواۃ نے درمیان میں عمیرۃ بن ناجیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ ان بعض کی تعیین بذل میں یحیی بن بکیر اور عبداللہ بن مبارک سے کی ہے، مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا مسنداً ہونا صحیح نہیں بلکہ مرسلاً صحیح ہے، ابواب التیمم کا یہ آخری باب تھا، تیمم کا بیان پورا ہوا۔ فالحمدللہ۔

---

[1] اس صورت میں صحۃ صلوٰۃ وعدم صحۃ کے اعتبار سے صاحبین وامام صاحب کے درمیان قدرے اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں اگر سلام پھیرنے سے پہلے ایسے شخص کو پانی ملجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک قعود قدر التشہد کے بعد پانی ملنے سے نماز باطل نہ ہوگی اور یہ مسئلہ ان مسائل اثنا عشریہ میں سے ہے جن میں امام صاحب وصاحبینؒ کا اختلاف مشہور ہے۔

(۱۲۹) بَاب فی الغسل للجمعه

بَاب سے متعلق ابحاثِ ستہ یہاں پر چند باتیں سمجھ لیجئے، ۱ المناسبۃ بما قبلہ، ۲ التسمیہ و وجہہ ۳ حکم الغسل ۴ ہل الغسل للیوم او للصلوۃ ۵ ہل الغسل للجنابۃ یکفی غسل الجمعۃ ۶ ہل الغسل یختص بمن یحضر الجمعۃ ام لیعم

بحث اول مصنف جب طہارتِ صغریٰ وکبریٰ وضوء وغسلِ فرض اور اس کے نائب یعنی تیمم سے فارغ ہو گئے تو اب طہارت مسنونہ کو بیان کر رہے ہیں اس لئے کہ سنت کا درجہ تو فرض کے بعد ہی ہے، امام بخاریؒ نے غسل جمعہ کتاب الطہارۃ میں نہیں بلکہ کتاب الصلوۃ کے ذیل میں کتاب الجمعہ کے اندر بیان فرمایا ہے، سنن ابوداؤد میں کتاب الجمعہ گو کتاب الصلوۃ کے ذیل میں مستقلاً آرہی ہے، لیکن مصنفؒ نے غسل جمعہ کو وہاں نہیں بیان فرمایا وہاں جمعہ کے دوسرے احکام مسائل وفضائل بیان کئے ہیں، طہارت کی مناسبت سے غسل جمعہ کو مصنفؒ کتاب الطہارۃ میں بیان کر رہے ہیں اور اس میں انھوں نے غسلِ مسنون کی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں ایک غسل جمعہ دوسرا غسل عند الاسلام، اس کے علاوہ غسل مسنون کی کوئی اور قسم یہاں نہیں ذکر کی، فقہاء کرام نے غسل عیدین کو بھی مستحب قرار دیا ہے، لیکن غسل عیدین کی روایات سب کی سب ضعیف ہیں، صحاح میں سے صرف ابن ماجہ میں موجود ہیں، نیز موطا میں حدیثِ ابن عمر موقوفاً انہ کان یغتسل یوم الفطر مروی ہے۔

بحث ثانی لفظ جمعہ میں دو لغت مشہور ہیں اول بضم المیم وہو الافصح کما فی التنزیل العزیز، ثانی بسکون المیم اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو ساکن پڑھ سکتے ہیں اور تیسرا قول جمعہ بفتح المیم ہے، اس صورت میں یہ بمعنی الجامع ہوگا اور پہلی دو صورتوں میں المجموع فیہ کے معنی میں، اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے یا جاہلی، ؟ اس میں دونوں ہی قول ہیں بعض کہتے ہیں یہی نام پہلے سے چلا آرہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انما سمی بہ لان اللہ تعالیٰ جمع فیہ خلق آدم علیہ السلام یعنی تخلیق آدم کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے مادہ کو اسی روز میں جمع فرمایا تھا اسی لئے اس کو جمعہ کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس کو عروبہ کہتے تھے، اور اسلام میں جمعہ اس لئے کہا گیا کہ لوگ اس دن میں نماز کے لئے زیادہ جمع ہوتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں اس دن کا یہ نام انصار کی جانب سے ہے اس لئے کہ جمعہ کی نماز سب سے پہلے نزولِ جمعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے بھی پہلے انصار ہی نے مدینہ منورہ میں پڑھی جیسا کہ کتاب میں باب الجمعۃ فی القریٰ کی ایک روایت میں اس کی تصریح آرہی ہے کہ اسعد بن زرارہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں اسکی ابتداء کی پھر بعد میں

باقاعدہ منجانب اللہ مشروع ہوگئی، اور اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں اس دن قریش قبیلۂ قصی کی طرف دار الندوہ میں جمع ہوا کرتے تھے، اور کہا گیا ہے کہ کعب بن لوی اس روز اپنی قوم کو جمع کرکے وعظ و تذکیر اور تعظیم حرم کی ترغیب دیا کرتا تھا، اور نیز یہ کہ اس کی نسل میں سے ایک نبی مبعوث ہوں گے۔

بحث ثالث غسل جمعہ عند الظاہریہ واجب ہے اور یہی امام مالکؒ و احمدؒ سے بھی ایک روایت ہے لیکن قول راجح ان دونوں کا عدم وجوب ہے، ابن القیمؒ نے اس میں حنابلہ کی تین روایتیں ذکر کی ہیں، وجوب اسی کو انھوں نے ترجیح دی ہے، عدم وجوب. اور تیسری روایت یہ کہ اگر بدن یا کپڑے میں رائحہ کریہہ ہے تو واجب ورنہ سنت، اور حنفیہ و شافعیہ کے یہاں سنت ہے۔

بحث رابع یہ غسل جمہور علماء و منہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک للصلوٰۃ ہے. اور امام محمدؒ و حسن بن زیادؒ و داؤد ظاہری کے نزدیک للیوم ہے، لشرافۃ ہذا الیوم. بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ غسل بعد صلوٰۃ الجمعہ معتبر نہیں لیکن نقل اجماع صحیح نہیں اسلئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک غسل قبیل مغرب بھی معتبر ہے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ غسل للصلوٰۃ ہے اور یہی ظاہر الروایۃ و امام ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف حسن بن زیاد و امام محمد کے. پھر آگے چلکر وہ لکھتے ہیں ثمرۂ اختلاف اس شخص کے حق میں ظاہر ہوگا جس پر صلوٰۃ جمعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جس شخص کو غسل کے بعد حدث لاحق ہوگیا ہو اور اس نے وضوء کرکے نماز پڑھی ہو حسن بن زیاد کے نزدیک اس کو فضیلت حاصل ہوجائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں۔

بحث خامس علامہ شعرانیؒ نے المیزان الکبریٰ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ غسلِ جنابت غسلِ جمعہ کے لئے کافی ہوجاتا ہے، اور انھوں نے اس میں امام مالکؒ کا خلاف نقل کیا ہے لیکن حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے یہاں بھی کافی ہوجاتا ہے بشرطیکہ دونوں کی نیت کرلے جیسا کہ مُدَوَّنہ میں اس کی تصریح ہے، علامہ عینیؒ نے حنفیہ کا مذہب مطلقاً کفایت نقل کیا ہے خواہ غسل جمعہ کی نیت کرے یا نہ کرے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفایت کے لئے نیت ضروری ہے۔

بحث سادس جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ غسل خاص ہے اس شخص کے لئے جو جمعہ کی نماز کیلئے آئے اس لئے کہ یہ غسل للصلوٰۃ ہے، لا للیوم، علامہ شعرانیؒ نے ائمہ اربعہ کا مذہب یہی لکھا ہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں یہ غسل للیوم ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہوگا، امام بخاریؒ نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم کیا ہے، باب علی من لا یشہد الجمعۃ غسل من النساء والصبیان، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ ہے حق علی کل مسلم ان یغتسل اس کا تقاضا عموم ہے اور جس روایت میں ہے اذا اتی احدکم الجمعۃ فلیغتسل اس کا تقاضا خصوصیت کا ہے۔

حضرت شیخ کی رائے میں اغتسالاتِ ثلثہ

یہ پہلے آچکا کہ اس غسل میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ یوم کے لئے ہے یا صلوٰۃ کے لئے اور اس اختلافِ علماء کا منشأ اختلاف الفاظ روایات ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے اور بعض روایات سے صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں نہ جمعہ کے دن کی قید ہے نہ نماز کی بلکہ فی کل سبعۃ ایام ہے چنانچہ صحیحین میں بروایت ابوہریرہ وارد ہے حق اللہ علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبعۃ ایام، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی یہاں ایک جداگانہ رائے ہے وہ یہ کہ مجموعہ روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین غسل ہیں ایک وہ جو سنت ہے اور بعض علماء کے نزدیک واجب اور دو اس کے علاوہ جو مندوب و مستحب ہیں، چنانچہ حضرت فرماتے ہیں تین غسل اس طور پر ہیں، اول غسل اسبوع یعنی ہفتہ میں کسی روز ایک بار غسل کرنا یہ غسل نظافتِ مطلقہ کے قبیل سے ہے، اور یہ ہر مسلم کے حق میں ہے مرد ہو یا عورت جمعہ کی نماز اس پر واجب ہو یا نہ ہو اور اس غسل کا ماخذ حضرت فرماتے ہیں صحیحین کی حدیث مذکور ہے جو بلفظ سبعۃ ایام مروی ہے جمعہ کے دن کی اس میں قید نہیں اسی طرح بعض فقہاء کے کلام میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ علامہ طحطاوی اور صاحب در مختار نے تقلیم اظفار، حلق عانہ وغسل فی کل اسبوع کے ذریعہ نظافت حاصل کرنے کو مستحبات میں لکھا ہے۔ ثانی غسل یوم الجمعۃ اس کا تعلق خاص یوم جمعہ سے ہے، صلوٰۃ جمعہ سے پہلے ہو یا بعد بہرصورت اس کا تحقق ہو جائے گا بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے غسل کیا جائے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں ابو قتادہ سے مرفوعاً مروی ہے من اغتسل یوم الجمعۃ کان فی طہارۃ الی الجمعۃ الاخری اور یوم جمعہ کی فضیلت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کے لئے مستقل غسل ہونا چاہئے اس لئے کہ اس دن کو حدیث میں سید الایام کہا گیا ہے لیکن ان دونوں قسموں میں تداخل ہو سکتا ہے جو شخص جمعہ کے روز غسل کرے گا اسکو غسل جمعہ کے ساتھ غسل اسبوع کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے گی، ثالث غسل صلوٰۃ الجمعہ اس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہو، چنانچہ بہت سی روایات میں حضور فی الصلوٰۃ کی قید موجود ہے، لیکن اس قسم ثالث کا بھی قسمیں اولین میں تداخل ہو سکتا ہے، چنانچہ جو شخص ایام اسبوع میں سے یوم جمعہ میں صلوٰۃ الجمعہ سے قبل غسل کرے گا اس کو ان اغتسالاتِ ثلثہ کا ثواب حاصل ہو سکتا ہے، اس مضمون کو حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں بڑی توضیح اور تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں لکھا ہے

۱- حدثنا ابو توبۃ الربیع بن نافع — قولہ ان عمر بن الخطاب بیناھو یخطب یوم الجمعۃ اذ دخل رجل الخ یہ آنے والے شخص حضرت عثمان غنیؓ تھے جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے یعنی حضرت عمرؓ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے اس وقت حضرت عثمانؓ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمرؓ نے اثناء خطبہ میں خطبہ کو روک کر ان پر نکیر کی کہ جمعہ کی نماز سے بھی رکے رہتے ہو اور دیر سے آتے ہو، حضرت عثمان رضؓ نے معذرت کے طور پر عرض کیا کہ میں نے اذان کی آواز سنتے ہی وضوء کی اور نماز کے لئے حاضر ہوا (یعنی اذان سننے کے بعد تاخیر نہیں کی) تو اس پر حضرت عمرؓ

سے فرمایا والوضوء ایضاً کہ اچھا! ایک کمی آپ نے یہ کی کہ بجائے غسل کے وضوء پر اکتفاء کیا (یک نہ شد دو شد) اور مسلم کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نکیر بطریق تعریض فرمائی تھی ما بال رجال یتأخرون بعد النداء اس پر حضرت عثمانؓ نے یا امیر المؤمنین کے خطاب کے ساتھ اپنا عذر ظاہر کیا انی شغلت الیوم فلم انقلب الی اھلی حتی سمعت النداء اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے ترکِ غسل اور تاخیر کسی مشغولی کی وجہ سے اتفاقاً ہو گئی تھی۔

واقعۂ عثمانؓ سے علماء کا استنباط

اس واقعہ پر امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غسل جمعہ واجب نہیں اسی لئے حضرت عثمانؓ سماع نداء کے بعد بجائے غسل میں مشغول ہونے کے وضوء فرما کر نماز کی طرف متوجہ ہو گئے ورنہ ظاہر ہے کہ غسل واجب ہوتا تو غسل فرما کر نماز کے لئے جاتے اور جو علماء وجوب کے قائل ہیں وہ بھی اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا علیٰ رؤس الاشہاد ایک جلیل القدر صحابی پر اثناء خطبہ نکیر کرنا یہ صرف ترک مستحب پر نہیں ہو سکتا استحباب کی صورت میں نہ عمر کا نکیر کرنا مناسب تھا نہ عثمان کو عذر پیش کرنے کی حاجت تھی۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم، وجوب سے مراد ثبوت اور تاکد ہے، محتلم سے لازمی معنی بالغ مراد ہیں۔

۳- قال ابوداؤد واذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر؛ یعنی اگر کوئی شخص جمعہ کے دن صبح کے بعد غسل کرے تو یہ غسل جمعہ کے لئے کافی ہوگا اگرچہ یہ غسلِ جنابت ہو، یہ مسئلہ شروع میں گذر چکا بحث خامس یہی ہے۔

۴- حدثنا یزید بن خالد — قولہ ویقول ابوہریرۃ وزیادۃ ثلاثۃ ایام اس حدیث کے راوی ابو سعید خدری اور ابو ہریرہ دونوں ہیں اب تک حدیث کے جو الفاظ آئے وہ دونوں کے مشترک تھے اور زیادۃ ثلاثۃ ایام صرف ابو ہریرۃؓ کی روایت میں ہے، ابو سعید خدری کی روایت میں نہیں ہے، مضمون روایت یہ ہے جو شخص جمعہ کے لئے ایسا اہتمام کرے جو حدیث میں مذکور ہے اس کے لئے اس کی جمعہ کی نماز گذشتہ جمعہ کی نماز کے وقت سے لیکر موجودہ جمعہ کی نماز کے وقت تک کے گناہوں کا کفارہ ہے اس صورت میں یہ سات روز ہوتے، اور ابو ہریرہ کی روایت میں تین دن کی زیادتی مذکور ہے، اس لئے کل دس دن ہوئے، یعنی ایک جمعہ کی نماز دس دن کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور اگر دونوں طرف سے جمعہ کے دن کو ساقط کر دیں گے تو صرف چھ دن رہ جائیں گے اور اگر دونوں جمعہ کے پورے دن مراد لئے جائیں تو آٹھ دن ہو جائیں گے، پہلی صورت میں تین کی زیادتی ملا کر کل نو ہوں گے اور دوسری صورت میں گیارہ دن ہو جائیں گے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ ہر دو جمعہ کا نصف نصف روز مراد لیا جائے۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابو ہریرہ اپنی طرف سے یہ زیادتی کیسے کر رہے ہیں جبکہ حدیث میں صرف ایک ہفتہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ تین دن کی زیادتی ان کی اپنی جانب سے نہیں ہے بلکہ یہ بھی مرفوعاً ثابت ہے۔

جیسا کہ مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ الحسنۃ بعشر امثالہا ابو ہریرہ کی جانب سے مُدرج ہے۔

۵ حدثنا محمد بن سلمۃ — قولہ ویمس من الطیب ماقُدِّرَ لہ اور مسلم کی روایت میں ہے ماقدر علیہ اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مقصود تکثیر ہے کہ جتنی بھی لگا سکے لگائے یا تاکید ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو لگانی چاہئے چنانچہ بعض روایات میں ہے ولو من طیب المرأۃ لیکن ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ماقُدِّرَ لہ احتمال ثانی کے زیادہ قریب ہیں یعنی جیسی بھی خوشبو مقدر میں ہے (گھٹیا یا بڑھیا) اس کو بہرحال لگائے، کہا گیا ہے کہ ابو ہریرہ رضؓ کے نزدیک یہ امر وجوب کے لئے ہے ان کے نزدیک جمعہ کے روز استعمالِ طیب واجب ہے۔

شرحِ حدیث

۶ - حدثنا محمد بن حاتم — قولہ من غسل یوم الجمعۃ واغتسل غَسَلَ تخفیف وتشدید دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں دو معنی کا احتمال ہے یا اس سے مراد غسل رأس بالخطمی وغیرہ ہے یا مراد جماع ہے اور اس صورت میں اس کا مفعول محذوف ہوگا ای من غسل امرأتہ محاورۂ عرب میں غسل امرأتہ جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ جو شخص اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے گویا وہ اپنی بیوی کو غسل پر آمادہ کرتا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعضاء وضوء کو دھونا ہے اس صورت میں اشارہ ہوگا غسل مسنون کی طرف اس لئے کہ ابتداء غسل میں وضوء سنت ہے، معنی ثانی کے پیش نظر بعض علماء نے جمعہ کے روز اپنی اہل کے ساتھ مجامعت کا استحباب بیان کیا ہے تاکہ خواہش پورا ہوجانے کی وجہ سے جمعہ کو جاتے وقت بدنظری وغیرہ سے حفاظت رہے اس پر مزید کلام حدیث ۱۱ کے ذیل میں آرہا ہے۔

قولہ ثم بکر وابتکر، ان دونوں کو بعض علماء نے تاکید پر محمول کیا ہے اور ایک ہی معنی مراد لئے ہیں یعنی نماز کے لئے سویرے جانا، اور کہا گیا ہے کہ اول کا تعلق نماز سے ہے اور ثانی کا خطبہ سے، یعنی گیا نماز کے لئے سویرا اور اول خطبہ کو پایا ابتکر باکورۃ سے ماخوذ ہے، ہر چیز کے اول کو باکورہ کہتے ہیں باکورۃ کل شیٔ اوّلہ۔

مشی الی الجمعہ کا ثبوت اور اس کی فضیلت

قولہ ومشی ولم یرکب، اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز کے لئے سعی ماشیاً افضل ہے نہ کہ راکباً، چنانچہ امام بخاریؒ نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی الی الجمعۃ اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بخلاف صلوٰۃ عید کے کہ

لہ کما فی المنہل لیکن مرقاۃ میں ملا علی قاریؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے معنی میں صرف غَسَّلَ بالتشدید ہے اور غَسَلَ بالتخفیف کی صورت میں اس سے مراد غسل رأس بالخطمی وغیرہ ہے۔ لہ جیسا کہ ابو داؤد کی اس روایت میں ہے اور یہی روایت نسائی میں بھی ہے، امام بخاریؒ نے گو مشی الی الجمعہ کا مستقل باب قائم کیا ہے لیکن اسکی کوئی صریح روایت باب میں ذکر نہیں فرمائی بلکہ من اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ حرمہ اللہ علی النار سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اغبرار قدم تو پیدل چلنے ہی میں ہوتا ہے۔

اس کے لئے مشی روایات صحیحہ سے ثابت نہیں گویہ بھی جمہور علماء کے نزدیک اولی و مستحب ہے لیکن اس کا ثبوت روایۃً ضعیف ہے اس کی چند روایات سنن ابن ماجہ میں ہیں اور ایک روایت ترمذی میں بھی ہے اسی لئے امام بخاریؒ نے عید کے لئے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی والرکوب الی العید گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نمازِ عید کو جانے کیلئے مشی اور رکوب دونوں برابر ہیں، حافظ فرماتے ہیں ہوسکتا ہے امام بخاری کا اشارہ ترمذی کی روایت کی تضعیف کی طرف ہو جو حضرت علیؓ سے مروی ہے من السنۃ ان یخرج الی العید ماشیًا۔

قولہ وَدَنا من الامام اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت امام کا قرب مطلوب ہے، مصنفؒ نے کتاب الجمعہ میں اس پر مستقل باب باندھا ہے باب الدنو من الامام عند الموعظۃ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ مدینہ منورہ کے قیام میں اخیر زمانہ میں اپنی معذوری کی وجہ سے حرم شریف تک گاڑی سے تشریف لیجایا کرتے تھے مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں ایک کونہ میں نماز ادا کرنے کا معمول تھا، میں نے سنا ہے کہ جب حضرت زیادہ معذور نہیں ہوئے تھے جمعہ کے روز خدام کو ہدایت فرماتے کہ مسجد کے اندر کے حصے میں ایسی قریب جگہ لیجا کر بٹھائیں جہاں سے خطیب بھی نظر آتا ہو۔

حکم الکلام عند الخطبۃ

قولہ وَلم یَلغُ اس سے مراد عدم تکلم ہے اسلئے کہ کلام عند الخطبہ لغو[1] ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جمہور علماء ائمہ ثلاث کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قولِ جدید ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری وداؤد ظاہری کا احادیثِ صحیحہ سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

اکثر الاعمالِ ثوابًا

قولہ کان لہ بکل خطوۃ[2] عمل سنۃٍ اجر صیامہا وقیامہا یعنی ایسے شخص کے لئے جمعہ کی نماز کے لئے چلنے میں ہر ہر قدم پر ایک سال کے صیام وقیام یعنی قیام لیل جس کو تہجد کہتے ہیں کا ثواب ملتا ہے، اگر ہر قدم پر ایک روزہ اور ایک رات کے تہجد کا ثواب ملتا تب بھی ظاہر ہے کہ بہت تھا چہ جائیکہ ایک سال کا، میں اکثر سبق میں کہا کرتا ہوں کہ فضائلِ اعمال میں کوئی صحیح حدیث اس سے زیادہ فضیلت کی میرے علم میں نہیں ہے ضعاف تو

---

[1] شراح نے لکھا ہے حدیث شریف میں لفظ لم یلغ ہوسکتا ہے کہ مقتبس ہو، اس آیت کریمہ سے وقال الذین کفروا لاتسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ۔ الآیۃ، اس سے کلام عند الخطبہ کی بڑی شناعت معلوم ہورہی ہے۔

[2] اس حدیث کو صاحبِ مشکوٰۃ نے سنن اربعہ کی طرف منسوب کیا ہے، مرقاۃ میں ہے قال الترمذی حدیثٌ حَسَنٌ وقال النووی اسنادہ جیدٌ، قال میرکؒ ورواہ الحاکم وقال صحیح وقال ابن حجر ورواہ احمد وصححہ ابن حبان والحاکم وقال انہ علی شرط الشیخین قال بعض الائمۃ لم نسمع فی الشریعۃ حدیثا صحیحًا مشتملًا علی مثل ھذا الثواب۔

بہت سے اعمال کے بارے میں بکثرت وارد ہیں، لیکن صحیح کی قید کے ساتھ کسی اور عمل پر اتنی زیادہ فضیلت نہیں ہے، بعد میں مجھے یہ بات مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں بھی مل گئی۔

۹- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ ــ قولہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل من اربع الخ اس حدیث میں چار چیزوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے غسل فرمایا کرتے تھے جنابت، یوم الجمعۃ، حجامۃ یعنی پچھنے لگوانے کی وجہ سے اور غسل میت کی وجہ سے، بذل میں بحوالہ علامہ سندھی لکھا ہے غسل سے مراد امر بالغسل ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار چیزوں سے غسل کا حکم دیا کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ ان چار میں غسلِ میت کا بھی ذکر ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کو غسل دینا ثابت نہیں۔ اور منہل میں لکھا ہے یغتسل سے مراد عام ہے غسل کرنا اور امر بالغسل اس لئے کہ ان چار میں سے صرف تین سے آپ کا غسل کرنا ثابت ہے چوتھی سے نہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں غسل من الحجامۃ مذکور ہے، جمہور علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کی حیثیت رعاف سے زائد نہیں تو جب رعاف سے غسل کا حکم نہیں ہے تو اس سے بطریق اولیٰ نہ ہوگا، نیز دارقطنی کی ایک روایت میں ہے انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام احتجم ولم یزد علی غسل محاجمہ یعنی آپ نے بدن کے صرف محل احتجام کو دھویا غسل نہیں کیا اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس میں ایک راوی ہیں مصعب بن شیبہ جو ضعیف ہیں بعض نسخ ابوداؤد میں امام ابوداؤدؒ سے ان کی تضعیف منقول ہے، دراصل مصعب بن شیبہ کی جرح و تعدیل میں علماء کا اختلاف ہے بعض ان کی تعدیل کرتے ہیں اور بعض تجریح۔

غسلِ میت سے وجوبِ غسل میں اختلاف

چوتھی چیز اس حدیث میں غسل میت کی وجہ سے غسل کرنا ہے یہ بھی مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحب ہے بلکہ امام مالکؒ و امام شافعیؒ کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے اور حنفیہ کے یہاں اصالۃً تو مستحب بھی نہیں ہے، ہاں! البتہ خروج عن الخلاف کے طور پر مستحب ہے، اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابوہریرہؓ سے اس کا وجوب منقول ہے اسی طرح روافض میں سے فرقۂ امامیہ بھی وجوب کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اصالۃً کتاب الجنائز کا ہے وہاں آئیگا۔ حافظ ابن قیم نے اسمیں تین مذہب لکھے ہیں، یجب عند ابن المسیب وابن سیرین، عند الائمۃ الاربعہ لایجب، یجب من غسل المیت الکافر روایۃ لاحمد

۱۱- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ ــ قولہ من اغتسل غسل الجنابۃ الخ اس میں دو احتمال ہیں ایک تشبیہ کا یعنی جو شخص جمعہ کے روز اسی اہتمام سے غسل کرے جس طرح غسل جنابت کیا کرتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حقیقت پر محمول ہو اور اشارہ ہو جمعہ کے روز جماع کی طرف جیسا کہ من اغتسل و غتسل میں گذر چکا، امام نوویؒ اس دوسرے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں ضعیف او باطل لیکن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کا تعقب کیا ہے کہ یہ معنی بہت سے حضرات نے لکھے ہیں جن میں امام احمدؒ بھی ہیں لیکن علامہ قرطبیؒ نے امام نووی کے کلام

کی یہ توجیہ لکھی ہے کہ شاید ان کی مراد اس معنی کی تغلیط من حیث المذہب ہے کیونکہ انھوں نے اس سے پہلے لکھا ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے اس حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ جمعہ کے دن انسان کے لئے اپنی بیوی سے مجامعت کرنا مستحب ہے تو امام نووی کا انکار نقل استحباب پر ہے نہ کہ شرحِ حدیث پر۔

قولہ ثم راح فکانما قرب بدنۃ یہاں پر دو بحثیں ہیں، اول یہ کہ حدیث میں جو ساعات مذکور ہیں ان کی ابتدار کب سے ہے۔

حدیث الباب میں دو بحثیں

چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام مالکؒ، قاضی حسین اور امام الحرمین اس بات کے قائل ہیں کہ ساعات سے مراد لحظات لطیفہ ہیں جن کی ابتدار زوالِ شمس کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ راح مذکور ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ رواح لغۃً ذہاب بعد الزوال کو کہتے ہیں اس لئے ان ساعات کی ابتدار زوال کے بعد ہی سے مانی جائے گی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی لئے امام مالکؒ تبکیر الی الجمعہ کے قائل نہیں اس کو وہ مکروہ فرماتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ وغیرہ نے امام مالکؒ کے اس قول کی شدت سے نکیر کی ہے کہ یہ خلافِ حدیث ہے اور جمہور علمار کے نزدیک ان ساعات کی ابتدار اول نہار سے ہے اس سے لحظاتِ لطیفہ نہیں بلکہ ساعاتِ زمانیہ مراد ہیں جو ساعت کے مشہور معنی ہیں، اور رواح کے معنی لغت میں مطلق ذہاب کے بھی آتے ہیں خواہ قبل الزوال ہو یا بعد الزوال جیسا کہ بعض ائمہ لغۃ نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری روایات میں چونکہ تبکیر الی الجمعہ کی ترغیب وارد ہے اس لئے اس کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے بعد جمہور کے درمیان پھر اس میں اختلاف ہورہا ہے کہ ان ساعات کی ابتدار طلوعِ فجر سے ہوگی یا طلوعِ شمس سے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ طلوعِ فجر سے۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ایک اور بات فرمائی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں لفظ راح صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے اور غیر طریقِ مالک میں بجائے لفظ راح کے غدا ہے جس کے معنی علی الصباح چلنے کے ہیں اور بعض روایات میں بلفظ المتعجل الی الجمعۃ کالمهدی بدنۃ آیا ہے اس کے علاوہ اس سلسلہ کی اور بھی بعض روایات میں لفظ غدوٌ وارد ہوا ہے جیسے اذا کان یوم الجمعۃ غدت الشیاطین برایاتها الی الاسواق وتغدو الملائکۃ الی ابواب المساجد یکتبون الاول فالاول، جس سے مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

لہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ اوجز میں لکھتے ہیں روایات میں اس سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ ملتے ہیں، الرواح الغدو التبکیر التہجیر جو ہاجرہ سے ماخوذ ہے قرطبی کہتے ہیں تہجیر کے معنی سیر وقت الحر کے ہیں اور شدۃ الحر کی ابتدار عامۃً ربع نہار سے ہوجاتی ہے۔

بحث ثانی یہاں پر یہ ہے کہ نہار بارہ گھنٹہ کا ہوتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے یوم الجمعۃ ثنتا عشرۃ ساعۃً لہٰذا اول نہار سے لے کر زوال تک چھ ساعتیں ہوں گی حالانکہ یہاں حدیث میں پانچ ساعات مذکور ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نسائی کی روایت میں ساعت سادسہ[1] بھی ہے، چنانچہ اسکی ایک روایت میں بطۃ اور ایک میں عصفور مذکور ہے۔ فزال الاشکال بحمداللہ

قولہ: من راح فی الساعۃ الثانیۃ فکانما قرب بقرۃ مضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز کے لئے ساعت اولیٰ میں حاضر ہوگا اس کو تصدق ابل کا ثواب ملے گا اور جو ساعتِ ثانیہ میں حاضر ہوا سکو تصدق بقرہ کا، اور جو ساعت ثالثہ میں حاضر ہو اس کے لئے کبش اقرن کا، اور جو ساعت رابعہ میں حاضر ہو اس کے لئے تصدق دجاجہ کا، اور پھر ساعت خامسہ میں ایک بیضہ کا اور پھر ساعت سادسہ میں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے ایک عصفور کا۔

فائدۂ اولیٰ:- نسائی کی ایک روایت میں اس طرح وارد ہے فالناس فیہ کرجل قدم بدنۃ وکرجل قدم بدنۃ وکرجل قدم بقرۃً وکرجل قدم بقرۃً، اس روایت میں تمام ساعات کے اجر کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بظاہر اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تمام ساعات متجزی وذو اجزاء ہیں، لہٰذا ساعتِ اولیٰ کے اجزاء میں سے جس جزء میں بھی کوئی شخص حاضر ہوگا ثواب موعود کا مستحق ہوگا ایسے ہی ساعت ثانیہ کے اجزاء میں سے جس جزء میں بھی آنے والا آئے گا وہ اس ساعت کے ثواب کا مستحق ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے بھی جمہور کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ساعات، لحظات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ (نجومیہ) ہیں۔

فائدۂ ثانیہ:- حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیشہ اس بات کی کوشش فرماتے تھے کہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد ساعت اولیٰ میں پہنچیں، ایک مرتبہ کسی وجہ سے تاخیر ہوگئی مسجد میں دیر سے پہنچے، اس وقت مسجد میں پہلے سے تین شخص موجود تھے جو ان سے پہلے پہنچ گئے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اپنی تاخیر پر بڑا تأثر ہوا اور فرمانے لگے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے رابعُ اربعۃٍ کہ اف ہو! اس جمعہ کو میں مسجد میں چوتھے نمبر پر پہنچنے والا ہوں، اور پھر فرماتے ہیں وما رابعُ اربعۃٍ ببعید اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک وہی تأثر والی بات کہ چوتھے نمبر پر آنے والا کس قدر بعید ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ بطور تسلی کے فرماتے ہیں کہ خیر میں چوتھا ہی آنے والا ہوں زیادہ بعید نہیں ہوں۔

قولہ: فاذا خرج الامام حضرت الملائکۃ یستمعون الذکر اس سے معلوم ہوا کہ خروج امام کے بعد انصات کا وقت شروع ہو جاتا ہے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک قطع صلوٰۃ دوسرے قطع کلام ان دونوں کا وقت ایک ہی ہے یا الگ الگ یہ مسئلہ اختلافی ہے یجئی فی محلہ ان شاء اللہ وھو کتاب الجمعۃ۔

---

[1] چنانچہ اسمیں ذکر شاۃ کے بعد ثم کالمھدی بطۃً ثم کالمھدی دجاجۃً ثم کالمھدی بیضۃً اور ایک روایت میں بجائے بطہ کے عصفور ہے۔

باب الرخصة فی ترك الغسل يوم الجمعة

غسل جمعہ کے سلسلہ میں چونکہ روایات دو طرح کی ہیں بعض سے وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض سے عدم وجوب، مصنفؒ نے باب سابق میں پہلی قسم کی روایات کو ذکر کیا تھا اور اس دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے، جمہور کے نزدیک وجوب کی روایات یا تو تاکدا ور اہتمام پر محمول ہیں یا پھر نسخ پر۔

۱- حدثنا مسدد — قولہ کان الناس مُهّان انفسهم الخ مُهّان جمع ہے ماھن کی بمعنی خادم، یعنی ابتداء اسلام میں فتوحات کے زمانہ سے قبل لوگ اپنے خادم خود ہی تھے ان کے نوکر چاکر نہیں تھے، اپنے محنت ومشقت کے کام سب خود ہی کیا کرتے تھے، جس سے بدن اور کپڑوں میں بو پیدا ہو جاتی تھی اور چونکہ اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم نہیں ہوا تھا اس لئے صحابہ اسی حال میں جمعہ کی نماز کے لئے پہنچ جاتے تھے اس لئے آپ نے ہدایت فرمائی لو اغتسلتم الخ اگر غسل کر لیا کرو تو بہتر ہے کیونکہ اس صیغہ سے بظاہر غسل کا استحباب اور عدم وجوب سمجھ میں آرہا ہے اسی لئے مصنف اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

مضمونِ حدیث

۲- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ ان ناسا من اھل العراق جاء وافقالوا یا ابن عباس الخ بعض اہل عراق ابن عباس کی خدمت میں آئے ممکن ہے یہ اس وقت کا واقعہ ہو، جب ابن عباس والی بصرہ تھے، بصرہ اور کوفہ دونوں ہی عراق کے شہر ہیں، ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ کیا غسلِ جمعہ آپ کے نزدیک واجب ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے صفائی کے ساتھ فرمایا کہ واجب نہیں صرف بہتر ہے اور پھر فرمایا کہ میں تم کو بتلاتا ہوں کہ غسل کی ابتداء کیسے ہوئی تھی کان الناس مجھودین یلبسون الصوف دراصل بات یہ ہے کہ شروع میں لوگ تنگی وترشی کی زندگی بسر کر رہے تھے موٹا جھوٹا پہنتے تھے مزدوری اور مشقت کے کام کرتے تھے جس سے کپڑے میلے اور خراب ہو جاتے تھے پسینہ کی وجہ سے بو پیدا ہو جاتی تھی، اور مسجد بھی تنگ اور اس کی چھت نیچی تھی، چھپر کی طرح تھی، ایک روز کی بات ہے کہ گرمی کا دن تھا اس اونی موٹے لباس میں لوگوں کو پسینہ آرہا تھا حضور تشریف لائے تو آپ نے بدبو محسوس کی جس سے سب ہی کو اذیت پہنچ رہی تھی تو اس موقعہ پر حضور نے غسل کا حکم فرمایا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے حالت بدلی فتوحات کی وجہ سے مال ودولت حاصل ہوا لباس بھی پہلے سے اچھا ہو گیا خدمت گذار اور کام کرنے والے بھی حاصل ہو گئے، نیز مسجد میں توسیع ہو گئی اور رائحہ کریہہ والی بات ختم ہو گئی، جس سے ایک دوسرے کو اذیت پہنچتی تھی۔

ابن عباسؓ کی بیانِ مرادمیں شراح کے تین قول

حاصل کلام ابن عباس یہ ہے کہ ایجاب غسل کا حکم معلل بعلۃ ہے شروع میں علت پائی جاتی تھی اس لئے واجب تھا اب نہیں پائی جارہی ہے اس لئے واجب نہیں لہذا اس کو منسوخ نہیں کہا جائے گا بلکہ اگر اب بھی وہ علت پائی جائے گی ایجاب غسل کا حکم لوٹ آئے گا، ابن رسلانؒ نے اس کی تشریح اسی طرح کی ہے، کما فی ہامش الشیخ، اس سے امام احمدؒ کی ایک روایت کی تائید ہوتی ہے کہ رائحہ کریہہ کی صورت میں غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور صاحب منہل یہ لکھتے ہیں کہ ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ غسل شروع میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہو گیا اور حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن عباس کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم بطریق ایجاب نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ کسی کو اذیت نہ پہنچے۔

۳- حدثنا ابو الولید الطیالسی — قولہ من توضأ فبہا ونعمت ای فبالسنۃ اخذ ونعمت السنۃ ھی، اس میں اشکال یہ ہے کہ سنت تو غسل ہے نہ کہ وضوء لہذا تقدیر عبارت یہ اولی ہے فبالرخصۃ اخذ ونعمت الرخصۃ نعمت کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں نِعْمَتْ کسر نون اور سکون عین کے ساتھ، نَعِمَتْ فتح نون وکسر عین کے ساتھ اور اصل یہی ہے۔

باب فی الرجل یسلم فیؤمر بالغسل

مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ

غسل مسنون کا یہ دوسرا باب ہے یعنی اسلام لانے کے بعد یا ارادۂ اسلام کے وقت غسل کرنا، اس میں کسی قدر اختلاف ہے امام احمد کے یہاں مطلقاً واجب ہے، ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے ہیں اگر بوقت اسلام کوئی شخص جنبی ہو تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ صرف مستحب ہے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر اسلام لانے سے پہلے جنابت کی حالت تھی اور اس نے غسل کر لیا تھا اس کے بعد اسلام لایا تو یہ غسل جو بحالت کفر کیا ہے معتبر ہو گا یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں غسلِ کافر معتبر ہے جمہور کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ ان کے یہاں صحتِ غسل کے لئے نیت شرط ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں۔

۱- حدثنا محمد بن کثیر — قولہ اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ارید الاسلام فامرنی ان اغتسل، حضرتؒ نے اس حدیث کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ قیس بن عاصم فرماتے ہیں میں حضور کی خدمت میں اسلام لانے کی غرض سے حاضر ہوا، چنانچہ اسلام لے آیا اس کے بعد آپ نے مجھے غسل کا حکم فرمایا، دوسرا احتمال یہ کہ میں آپ کی خدمت میں اسلام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تو آپ نے مجھ سے فرمایا اول غسل کر کے آؤ، حضرتؒ نے

جو احتمالِ اول لکھا ہے اس پر تو اشکال نہیں لیکن ظاہر الفاظ اس کے مساعد نہیں۔

تقدیم غسلِ کافر کی بحث

اور دوسرا احتمال جو ظاہر الفاظ کے زیادہ قریب ہے اس پر فقہی طور پر اشکال ہے وہ یہ کہ امام نووی ؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ کافر جب اسلام لانے کا ارادہ کرے تو اسلام لانے سے پہلے اس کو غسل کا حکم دینا جائز نہیں اس سے تاخیر لازم آئے گی اور اسلام لانے میں کسی قسم کی تاخیر کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ ابن رسلان ؒ نے اختیار تو معنی ثانی ہی کئے ہیں لیکن، الفاظ حدیث کی ایک دوسری تاویل کی ہے وہ یہ کہ اُرِیْدُ الاسلام سے قیس بن عاصم کی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ تجدیدِ اسلام علی ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلام وہ آپ کی خدمت میں آنے سے پہلے ہی لاچکے تھے اور وجہ اس تاویل کی یہی لکھی ہے کہ اسلام میں تاخیر کی گنجائش نہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہ فرما رہے ہیں کہ پہلے غسل کرکے آؤ، اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ غسل کافر صحیح نہیں۔

قیس بن عاصم صحابی رضؓ

جاننا چاہئے کہ قیس بن عاصم جن کے اسلام لانے کا قصہ اس حدیث میں ہے، حضرت ؒ نے بذل میں ان کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ ۹ھ میں وفد بنو تمیم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اسی وقت اسلام لائے یہ اپنی قوم کے سردار تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا ھذا سیّد اھلِ الوَبَر لکھا ہے یہ بڑے فہیم اور حلیم الطبع تھے، کسی نے ان کے شاگرد احنف بن قیس سے پوچھا ممن تعلّمتَ الحلم قال من قیس۔ ان کی وفات پر کسی نے مرثیہ میں یہ اشعار کہے تھے۔

عَلیكَ سَلامُ اللّٰهِ قیسَ بنَ عاصمٍ ۔ ورحمتہ مَاشاء ان یترحّما۔
وما کان قیسٌ هَلکُہٗ هلكَ واحدٍ ۔ ولکنہ بنیان قومٍ تہدّما

۲- حدثنا مخلد بن خالد - عن عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ یہ عثیم، عثیم بن کثیر بن کلیب ہیں یہاں سند میں نسبت الی الجد مذکور ہے، لہٰذا عن ابیہ کا مصداق کثیر ہوئے اور عن جدہ کا کلیب، یہ بات قابلِ تنبیہ تھی اس لئے تنبیہ کی گئی۔

قولہ الق عنك شعر الکفر کلیب کہتے ہیں میں حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اسلام لے آیا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ زمانۂ کفر کے بالوں کا حلق کرالو یا شعر الکفر سے مراد وہ بال ہیں جو کفر کی علامت اور اس کا شعار ہیں مثلاً شاربِ طویل یا سر کے لیسے بال جیسے یہاں ہندو سر پر چوٹا رکھتے ہیں۔

اس سے اگلی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے اختتان کا بھی حکم فرمایا، ختان کا حکم اور اس میں اختلاف

علمار عشر من الفطرۃ والی حدیث کے ذیل میں گذر چکا لیکن باب کی اس حدیث میں غسل کا ذکر نہیں ہے جس پر مصنفؒ نے ترجمہ باندھا ہے، ممکن ہے مصنفؒ نے اس کو بطریقِ قیاس ثابت کرنا چاہا ہو کہ جب زمانۂ کفر کے بالوں کے ازالہ کا حکم دیا گیا ہے تو اسی طرح اور بھی اوساخِ بدن کا بذریعۂ غسل ازالہ ہونا چاہئے۔

(۱۳۲) باب المرأۃ تغسل ثوبها الذی تلبسه فی حیضها

ما قبل سے ربط اور ترجمۃ الباب سے مقصود یہاں سے مصنفؒ ان مسائل اور ابواب کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں جن کو فقہار کرام باب تطہیر الانجاس سے تعبیر کرتے ہیں، نجاست کی دو قسمیں ہیں حسّیہ اور معنویہ، یعنی انجاس و احداث، ابتک وضوء اور غسل کا بیان چل رہا تھا جس کا تعلق احداث سے ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ طہارت عن النجاسات الحسّیہ کو بیان فرماتے ہیں باب فرض الوضوء میں ہم یہ اختلاف بیان کر چکے ہیں کہ صحۃ صلوۃ کے لئے طہارت عن الحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اور طہارت عن الخبث میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک صحۃ صلوۃ کے لئے یہ بھی ضروری اور شرط ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے امام شافعی بھی قول قدیم میں امام مالکؒ کے ساتھ ہیں

۱- حدثنا احمد بن ابراہیم — قولہ سئلت عائشۃ من الحائض یُصیب ثوبها الدم الخ حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ اگر حائض کے کپڑے میں خون لگ جائے تو کیا کرے؟ انھوں نے فرمایا اس کو دھوئے پھر اگر خون کا اثر، یا رنگت باقی رہ جائے تو اس کو صُفرۃ کے ذریعہ زائل کرے، صفرۃ سے مراد ورس یا زعفران ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔

۲- حدثنا محمد بن کثیر — قولہ فاذا اصابہٗ شئ من دم بلّتہ بریقها الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ہمارے پاس زمانۂ حیض میں پہننے کے لئے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا اسی کو حیض سے پاک ہونے کے بعد پہنتی تھی (پاک ہونے کا ذکر اگلی روایت میں آرہا ہے) وہ فرماتی ہیں کہ میں اس کپڑے کو دیکھتی پس اگر اس پر خون لگا ہوا ہوتا تو اس کو اپنی ریق اور لعابِ دہن سے ترکر کے رگڑتی اس حدیث میں صرف رگڑنے کا ذکر ہے اس کے بعد غسل کا نہیں، اس کی تین وجہ ہو سکتی ہیں ۱؎ یہ لعاب دہن سے اس کو تر کرنا اور رگڑنا زمانۂ حیض میں تھا انقطاع حیض کے بعد نہیں، لہذا کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اس لئے کہ اس سے نماز ہی نہیں پڑھنی ہے ۲؎ بوجہ دم کے مقدار قلیل ہونے کے جو شرعًا معاف ہے ۳؎ گو اس روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہے، دم معفو کی مقدار اور اس میں اختلاف ہمارے یہاں باب الوضوء من الدم میں گذر چکا۔

۴- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی ـــ قولہ فلتقرصہ بشئ من ماء ولتنضح مالم تر یعنی کپڑے پر جو خون لگا ہے اس کو پانی سے رگڑ کر دھوئے تاکہ اس کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے، اور جملہ ثانیہ ولتنضح مالم تر کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ یہ ماقبل سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ کپڑے کو دھوتے وقت اس پر پانی ڈالتی رہے جب تک اثر نجاست نہ دیکھے (جیساکہ کپڑے کے پاک کرنے کا طریقہ ہے) اس صورت میں مَا بمعنی مَا دام ہوگا۔

ثوبِ مشکوک کی طہارت کا طریق

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ما موصولہ ہو اور اس جملہ کا تعلق ماقبل سے نہیں بلکہ مستقل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ زمانۂ حیض کے جس کپڑے میں خون کا اثر لگا ہے اس کو تو باقاعدہ دھویا جائے، اور جس کپڑے میں خون لگا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ صرف شبہ ہے ناپاک ہونے کا تو اس کا بجائے غسل کے نضح یعنی رش الماء کیا جائے جیساکہ مالکیہ کا مذہب ہے مالکیہ فرماتے ہیں ثوب نجس کا حکم غسل ہے اور ثوب مشکوک کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر صرف پانی کا چھینٹا دیدیا جائے۔

یہ روایت جس میں ولتنضح مالم تر مذکور ہے فاطمہ بنت المنذر کی روایت ہے محمد بن اسحق کے طریق سے، اس کے بعد مصنفؒ نے فاطمہ کی روایت بطریق ہشام بن عروہ ذکر کی اس میں یہ جملہ نہیں ہے اور ہشام بن عروہ محمد ابن اسحق سے اثبت واقوی ہیں لہذا ان کی روایت راجح ہوگی۔ اس سے اس جملہ کے ثبوت میں ضعف پیدا ہوگیا جو ایک معنی کے اعتبار سے جمہور کے خلاف تھا۔ فزال الاشکال عن مذہب الجمہور۔

۷- حدثنا مسدد - قولہ حُکِّیۃ بضلع واغسلیہ بماء وسدر ضلع دراصل پسلی کی ہڈی کو کہتے ہیں اور یہاں مراد مطلقاً سخت چیز ہے جس کے ذریعہ دم حیض کو کھرچ سکے۔

حدیث الباب میں دو اختلافی مسئلے

جاننا چاہئے کہ احادیث الباب سے دو مسئلے اور اختلافی ثابت ہو رہے ہیں، ایک یہ کہ عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ ازالۂ نجاست کے لئے پانی متعین ہے، پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت نہیں حاصل ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک ازالۂ حدث کے لئے تو پانی متعین ہے اور ازالۂ خبث پانی اور دیگر مائعات سے بھی جائز ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث الباب اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس حدیث سے ریق کے ذریعہ ازالۂ نجاست مذکور ہے اگر ریق کو مزیل نجاست نہ مانا جائے تو پھر اس سے مزید تلویث ہوگی۔ خطابی کہتے ہیں، جمہور اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ ریق کے ذریعہ ازالۂ نجاست مقصود نہیں بلکہ صرف تحلیلِ دم تاکہ بعد میں پانی سے بسہولت پاک ہو جائے،

مسئلہ ثانیہ اس حدیث میں ماء مخلوط بشئ طاہر کا ہے کہ اس کے ذریعہ ازالۂ نجاست جائز ہے اس لئے کہ اس حدیث میں فرما رہے ہیں۔ بماء وسدر یہ مسئلہ ہمارے یہاں باب الرجل یغسل راسہ بالخطمی میں

تفصیل سے گذر چکا۔

(۱۳۷) باب الصلوٰۃ فی الثوب الذی یصیب اھلہ فیہ

قولہ فقالت نعم اذا لم یر فیہ اذیً بذل میں لکھا ہے یہ حدیث نجاست منی پر دلالت کر رہی ہے، اس میں اختلاف ہمارے یہاں ابواب الغسل میں بابٌ فیما یفیض بین الرجل والمرأۃ میں گذر چکا وہ یہ کہ حنفیہ و مالکیہ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور شافعیہ و حنابلہ علی القول المشہور طہارت کے۔ اور دلائل پر کلام آگے قریب ہی میں آرہا ہے۔

(۱۳۸) باب الصَّلٰوۃ فی شُعُر النساء

شُعُر جمع ہے شعار کی جو مقابل ہے دثار کا، وہ کپڑا جو بدن سے متصل رہے اور اس سے اوپر والے کو دثار کہتے ہیں لیکن یہاں شعار سے مراد اوپر کا کپڑا ہے، جیسے چادر، لحاف، کمبل وغیرہ، چنانچہ حدیث الباب میں بھی لفظ لحف مذکور ہے اور اسی طرح امام ترمذی نے اس پر ترجمہ باب الصلوٰۃ فی لحف النساء باندھا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورتوں کا وہ کپڑا جس کو مرد بھی استعمال کر سکتے ہیں، ایسے کپڑے میں مرد کو نماز نہیں پڑھنی چاہئے، اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں جیسا کہ کوکب الدری میں ہے، ایک یہ کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت و نجاست کے مسئلے میں احتیاط نہیں ہوتی لہذا مردوں کو ان کے کپڑوں کے استعمال میں احتیاط کرنی چاہئے، دوسری وجہ یہ کہ ہر ملبوس میں لابس کی بو ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عورت کی چادر وغیرہ اوڑھ کر نماز پڑھنے میں شغل بال کا اندیشہ ہے کہ خیال اس کی طرف جائے گا۔

زمصرش بوئے پیراہن شنیدی ؛ چرا در چاہِ کنعانش نہ دیدی

لیکن یہ حکم صرف استحبابی ہے اس کے جواز میں کوئی تردد نہیں، اسی لئے مصنفؒ نے آگے چل کر دوسرا باب رخصت کا باندھا ہے۔

تشریحِ سند ۲- قال حماد وسمعت سعید بن ابی صدقۃ الخ یہ حماد، حماد بن زید اور سند کے رواۃ میں سے ہیں انھوں نے اوپر جو سند بیان کی وہ اس طرح ہے عن ہشام عن ابن سیرین عن عائشۃ

حالانکہ ابن سیرین کا عائشہ سے سماع ثابت نہیں تو یہ اپنی بیان کردہ روایت کا منقطع ہونا بیان کررہے ہیں وہ کہتے ہیں میں نے سعید بن ابی صدقہ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے محمد بن سیرین سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر انھوں نے میرے سوال پر مجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی اور عذر کردیا کہ میں نے یہ حدیث بہت روز قبل سنی تھی لیکن اب یہ ذہن میں نہیں، ہاں کہ کس سے سنی تھی اور جس سے سنی تھی وہ ثقہ بھی ہے یا نہیں!

واضح رہے کہ اس سند میں انقطاع حماد بن زید کے طریق کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلی سند جو غیر طریق حماد سے ہے وہ اس انقطاع سے سالم ومحفوظ ہے اس میں محمد بن سیرین اور عائشہ کے درمیان عبداللہ ابن شقیق کا واسطہ موجود ہے جو ثقہ راوی ہیں، لہٰذا سند ثانی یعنی حماد بن زید کے طریق کا انقطاع سند اول کے حق میں مؤثر اور قادح نہیں وہ اپنی جگہ محفوظ ہے اس لئے کہ ظاہر ہے محمد بن سیرین کو سماع حدیث کے ایک عرصہ بعد نسیان طاری ہوا شروع میں ان کو یہ سند محفوظ تھی تو جس راوی نے ان سے سند کو متصلاً ذکر کیا بدون انقطاع کے تو اس کی روایت شروع زمانہ کی ہوئی لہٰذا اس کا قول حجت ہوگا اس شخص پر جو ان سے روایت کررہا ہے ان پر نسیان طاری ہونے کے بعد یعنی من حفظ عنہ حجت ہوگا من روی عنہ بعد النسیان پر (کذا فی المنہل) اور حضرت نے بذل میں سند ثانی جو کہ منقطع ہے کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے فلا یثبت ہذا الحدیث بہذا السند اور سند اوّل جو سالم عن الانقطاع ہے اس سے حضرت نے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

(۵۱) باب الرخصة في ذلك

١۔ حدثنا محمد بن الصباح ـ قولہ وعلیہ مرط وعلی بعض ازواجہ منہ الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے برابر میں کوئی سی زوجۂ محترمہ موجود تھیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو چادر تھی اس کا کچھ حصہ ان زوجہ کے اوپر تھا۔

اس حدیث سے ایک چادر میں مرد وعورت کا اشتراک بحالتِ صلوٰۃ تو ثابت ہوگیا اس کی تصریح نہیں کہ وہ چادر خود آپ کی تھی یا آپ کی زوجہ کی لیکن ترجمہ کے ثبوت کے لئے یہ اشتراک کافی ہے البتہ اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی جو حدیث آرہی ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ چادر عائشہ کی تھی۔

بَابُ المنی یُصِیبُ الثوبَ

(۱۳۴)

مضمونِ حدیث

۱- حدثنا حفص بن غیاث — قولہ عن ھمام بن الحارث انہ کان عند عائشۃ فاحتلم الخ ہمام بن الحارث ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے یہاں مہمان ہوئے ان کو رات میں احتلام ہوگیا، صبح اٹھ کر کپڑے پر سے اثرِ نجاست کو دھو رہے تھے حضرت عائشہ کی ایک جاریہ نے دھوتے ہوئے دیکھ لیا اس نے جاکر حضرت عائشہ سے اس کا ذکر کیا، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چادر عائشہؓ ہی کی تھی اور جب لڑکی نے ان سے مہمان کے دھونے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا لِمَ اَفسَدَ علینا ثوبَنا یعنی خواہ مخواہ اس نے ہمارے کپڑے کو دھو کر خراب کیا، کیا ضرورت تھی دھونے کی مطلب یہ تھا کہ خشک ہونے کے بعد ویسے ہی کھرچ دیا جاتا۔

طرقِ حدیث کے اختلاف کی تشریح و تحقیق

۲- قال ابوداؤد وافقہ مغیرۃ وابو معشر وواصل الخ حدیث الباب کو مصنفؒ نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے پہلی سند میں ابراہیم سے نقل کرنے والے حکم تھے اور دوسری سند میں حماد بن ابی سلیمان، لیکن دونوں سندوں میں فرق یہ ہے کہ حکم کی روایت میں یہ تھا کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں ہمام سے، اور حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں اسود سے، اسی کے بارے میں مصنف فرمارہے ہیں کہ بعض رواۃ حماد کی موافقت ومتابعت کرتے ہیں، اور وہ یہی مذکورہ بالا تین شخص ہیں اور اعمش نے حکم کی موافقت کی ہے تو گویا حماد کی متابعت کرنے والی ایک جماعت ہوئی اور حکم کی متابعت کرنے والے صرف اعمش ہیں، بذل میں لکھا ہے یہ سند دونوں طرح صحیح اور ثابت ہے اس لئے کہ یہ سب ہی رواۃ حفاظ و ثقات ہیں جس کو اضطراب پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے عن ابراھیم عن الاسود وھمام اور یہی بات صاحب منہل نے بھی لکھی ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام میں اس بات کا شائبہ ہے کہ وہ حکم کی روایت کے مقابلہ میں حماد کی روایت کو شاید ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ انھوں نے حماد کی متابعت کرنے والے تین بیان کئے اور حکم کی متابعت میں صرف ایک کو ذکر کیا۔

اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ کی رائے

اور حضرت امام ترمذیؒ نے اس کے برعکس کیا کہ انھوں نے اعمش کی[۱]

---

[۱] دراصل صورتحال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی اولاً تخریج بطریق اعمش کی اور پھر آگے چل کر فرمایا (بقیہ صـ آئندہ)

روایت کو ترجیح دی متابعتِ منصور کی وجہ سے۔

تنبیہ :۔ حدیث الباب ان تمام طرق کے ساتھ جن کا امام ابوداؤدؒ نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں موجود ہے لیکن اس میں ضیفِ محتلم کی تعیین نہیں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں بھی مبہم ہے ابوداؤد کی روایت میں تعیین ہے کہ وہ ہمام بن الحارث تھے، لیکن امام مسلمؒ نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ایک اور حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب خولانی کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کا مہمان تھا فاحتلمتُ فی ثوبی، امام نوویؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا، ہمارے حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ دو قصے الگ الگ ہیں ایک ہمام ابن الحارث کا اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی کا، اسکو تعارض نہ سمجھا جائے۔

---

۳ - حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی ـــ قولہ سمعت عائشۃ تقول انہا کانت تغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی، اور اس کپڑے میں ایک یا چند دھونے کے نشان دیکھتی تھی، ظاہر ہے کہ جب کپڑے کے کسی حصہ کو پانی سے دھویا جائے گا تو جس جگہ سے اس کو دھویا ہے وہ جگہ محسوس ہوتی رہے گی جبتک کہ خشک نہو جائے اب اگر کپڑے کو ایک جگہ سے دھویا ہے تو صرف ایک نشان نظر آئیگا اور اگر کئی جگہ سے دھویا ہے تو کئی نشان محسوس ہونگے، اسی کو وہ فرمارہی ہیں ثم اری فیہ بقعۃً اوْ بقعًا۔

منی کی طہارت و نجاست میں فریقین کی دلیل

جاننا چاہیئے کہ اس حدیث اور ترجمۃ الباب میں ایک مسئلہ اختلافی کی بحث ہے یعنی منی کی طہارت و نجاست، اصل مسئلہ پہلے گذر چکا لیکن دلائل پر کلام ابھی تک نہیں ہوا، جو حضرات نجاستِ منی کے قائل ہیں وہ غسل کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وھکذا روی عن منصور عن ابراھیم عن ھمام مثل روایۃ الاعمش اور ان دونوں کے مقابلہ میں انھوں نے صرف ابومعشر کی روایت کا حوالہ دیا اور فرمایا وروی ابومعشر ھذا الحدیث عن ابراھیم عن الاسود اور ابومعشر کا کوئی بھی متابع ذکر نہیں کیا۔ لہٰذا امام ترمذیؒ کے علم کے اعتبار سے ابومعشر اپنی روایت میں متفرد ہوئے اسی لئے انھوں نے ابومعشر کی روایت کو مرجوح اور اس کے مقابل اعمش کی روایت کو راجح قرار دیا، چنانچہ فرماتے ہیں وحدیث الاعمش اصح لہٰذا امام ترمذی کی یہ ترجیح مذکورہ بالا صورتِحال کے اعتبار سے ہمارے خیال میں درست ہے لیکن شراح ترمذی اس پر نقد کر رہے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے حدیث الاعمش کو کیسے اصح قرار دیا، لیکن ہماری مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ترمذیؒ پر نقد صحیح نہیں۔ گو فی نفسہٖ یہ بات اپنی جگہ محقق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے متابع صحیح مسلم ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں ہی طریق کو صحیح قرار دیا جائے، کما تقدم عن البذل۔

۔۔ میں اپنی اس رائے سے رجوع کرتا ہوں بلکہ نقد صحیح ہے، امام ترمذی کیطرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے فرمارہے ہیں، پائے عند النقد

روایات سے استدلال کرتے ہیں اور جو طہارت کے قائل ہیں وہ روایاتِ فرک سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ ثوبِ منی کے بارے میں غسل اور فرک دونوں طرح کی روایات بکثرت وارد ہیں اسی لئے حضرات محدثین باب غسل المنی اور باب فرک المنی الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں، جیساکہ نسائی وغیرہ میں یہ باب ہیں، قائلینِ طہارت ان دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دیتے ہیں کہ غسل کی روایات استحباب اور تنظیف پر محمول ہیں اور فرک کی بیانِ جواز پر، اور قائلینِ نجاست غسل کی روایات کو منی رطب اور فرک کی روایات کو یابس پر محمول کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک طہارتِ ثوب کے لئے ازالۂ منی ضروری ہے اگر تر ہو تو بذریعۂ غسل اور خشک ہو تو بطریقِ فرک۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت العمر میں ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ثوبِ منی میں بغیر اس کے غسل یا فرک کے نماز پڑھی ہو اگر منی طاہر ہوتی کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے آپ ایسا فرماتے، باقی شافعیہ کا روایاتِ فرک سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیساکہ روایت میں آتا ہے اذا وطیٔ احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہور[1] جس طرح اس حدیث میں وطی اذی کے بعد حصولِ طہارت بالتراب سے طہارتِ اذی پر استدلال صحیح نہیں اسی طرح روایات فرک سے طہارتِ منی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ دونوں جگہ غسل نہیں ہے ایک جگہ فرک ہے اور دوسری جگہ زمین کی رگڑ ہے۔

ابوالفضل ابن حجرؒ اور ابوجعفر طحاویؒ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں غسل وفرک کی روایات میں ایک دوسری طرح تطبیق دی ہے، وہ یہ کہ غسل کی روایات ثیابِ صلوٰۃ پر محمول ہیں اور فرک کی ثیابِ نوم پر۔ اس پر حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ پر زوردار نقد کیا ہے کہ ثوبِ صلوٰۃ میں بھی فرک روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ماشاء اللہ! حافظ ابن حجرؒ بڑے مصروف ومشغول آدمی تھے ان کو امام طحاوی کا طویل وعریض پورا کلام پڑھنے کی نوبت غالباً نہیں آتی تھی، امام طحاوی کی عادت ہے کہ وہ اپنے مقصد ومدعیٰ کو بتدریج ثابت کرتے ہیں، بسا اوقات کلام کرتے کرتے بہت دور نکل جاتے ہیں اور آخر باب میں چل کر ان کی رائے کا استقرار معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے ان کے ابتداء کلام سے بعض مرتبہ دیکھنے والے کو دھوکہ لگ جاتا ہے چنانچہ باب مباشرۃ الحائض میں بھی حافظ صاحب کو یہی دھوکہ ہوا انھوں نے اس باب میں، امام طحاوی کا اولِ کلام دیکھ کر سمجھ لیا کہ اس مسئلہ میں امام طحاویؒ امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں امام طحاوی کے آخر کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے جیساکہ ہمارے یہاں باب مباشرۃ الحائض میں اس کی تفصیل گذر چکی۔ اسی طرح

---

[1] اس حدیث کی تشریح باب الرجل یطأ الاذی بنعلہ میں آرہی ہے۔

مسئلۃ الباب میں امام طحاوی نے اولاً ثیاب صلوۃ وثیاب نوم کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، پھر آگے چلکر انھوں نے خود ہی بات کھولدی کہ بعض روایات سے ثیاب صلوۃ میں بھی فرک ثابت ہے۔

امام طحاوی رح کی رائے کا ماحصل

امام طحاوی رح کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرمارہے ہیں قائلین طہارتِ منی کا روایاتِ فرک سے استدلال صحیح نہیں اولاً تو اس لئے کہ روایاتِ صحیحہ شہیرہ میں فرک کا ثبوت ثیابِ صلوۃ میں نہیں ہے، ثیاب نوم میں ہے اور حالتِ نوم میں ناپاک کپڑا پہننا جائز ہے پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اچھا اگر مان لیا جائے کہ فرک کا ثبوت ثیاب صلوۃ میں بھی ہے اور فی الواقع بعض روایات میں ہے بھی، تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ فرکِ منی سے طہارتِ منی پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی ازالۂ نجاست کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اذا وطی احدکم بنعلہ الاذی الحدیث سے طہارتِ اذی پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح فرک منی سے طہارتِ منی پر استدلال صحیح نہیں سو حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کا صرف اول کلام دیکھا اور آخر کلام نہیں دیکھا فقال ماقال حضرت مولانا یوسف صاحب نے امانی الاحبار میں حافظ کے کلام نقد پر اظہار تعجب فرمایا ہے کہ حافظ صاحب نے امام طحاوی کے کلام کا وہ جزء تو لے لیا جو ان کے نزدیک قابل نقد تھا اور جو جزء رافع اعتراض تھا اس کو چھوڑدیا، دراصل بات وہی صحیح نظر آتی ہے جو ہم نے اوپر کہی کہ امام طحاوی کی تو عادت ہے کلام پھیلانے کی اور بتدریج منزل مقصود تک پہنچنے کی اور حافظ صاحب ان کا صرف اول کلام دیکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثیابِ صلوۃ وثیابِ منام کا جو فرق امام طحاوی نے بیان کیا ہے اس کو بعض علماء مالکیہ مثلاً ابن بطال مالکی اور قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ الفیض السمائی میں ہم نے نقل کیا لہذا امام طحاوی اس رائے میں متفرد نہ ہوئے۔

(۱۳۷) باب بول الصبی یصیب الثوب

جس مسئلہ کو مصنف اس ترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی صبی رضیع اور جاریۂ رضیعہ کے بول کے طریق تطہیر میں فرق، وہ مختلف فیہ ہے۔

مذاہب ائمہ

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ ظاہر احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ بول صبی میں نضح یعنی رش الماء کافی ہے اور حنفیہ ومالکیہ کے قول مشہور میں دونوں میں کوئی فرق نہیں غسل ضروری ہے تیسرا مذہب یہاں امام اوزاعی کا ہے وہ فرماتے ہیں دونوں میں نضح کافی ہے، ولکن لا دلیل علیہ. وھذا الاختلاف مالم یطعم فاذا طعم فالغسل متعین عند الکل. اسی طرح خود بول صبی وصبیہ دونوں ائمہ اربعہ کے نزدیک،

نجس ہیں، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ بعض علماء بول صبی کی طہارت کے قائل ہیں، اور بعض شراح نے اس میں امام شافعی و امام مالک کا جو اختلاف نقل کر دیا کہ ان کے نزدیک بول صبی طاہر ہے یہ نقل غلط ہے امام نوویؒ اور علامہ زرقانیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

حنفیہ و مالکیہ جو عدم الفرق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث میں لفظ نضح سے مراد غسل اور صب الماء ہے نضح کے معنی صب الماء کے بھی آتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے جس کو امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے انی لاعرف مدینۃ ینضح البحر بناحیتها، اس حدیث میں نضح سے ظاہر ہے کہ بہنا مراد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کی ایک جانب میں دریا بہتا ہے، کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ ہے قسطنطنیہ کیطرف، اسی طرح مذی کے بارے میں بھی لفظ نضح وارد ہوا ہے حالانکہ عند الجمہور اس کا غسل ضروری ہے ایسے ہی دم استحاضہ کے بارے میں لفظ نضح مذکور ہے جو ابھی قریب میں دو تین باب پہلے گذرا ولتنضح مالم تر حالانکہ دم حیض کا غسل بالاتفاق ضروری ہے، نیز صحیح مسلم میں بولِ غلام کی تطہیر کے سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ النضح، الرش، الصب، اتباع الماء، مجموعِ روایات پر عمل جب ہی ہو سکے گا جب غسل پایا جائے۔

بولِ صبی و صبیہ میں وجہ فرق اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں ہی میں غسل ضروری ہے اور نضح سے بھی غسل ہی مراد ہے تو پھر احادیث میں ہر ایک کو الگ الگ فرق کے ساتھ کیوں بیان کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ شراح احناف نے اس کی دو مصلحتیں لکھی ہیں، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں عورتوں کے مزاج میں رطوبت و برودت غالب ہوتی ہے جسکی وجہ سے بولِ صبیہ غلیظ اور منتن زیادہ ہوتا ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے مبالغہ فی الغسل کی حاجت ہے۔ بخلاف صبی کے کہ اس کے مزاج کی حرارت کی وجہ سے اس کا بول رقیق زائد ہوتا ہے اور اس میں نہ ہی اتنی بو ہوتی ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے غسلِ خفیف کافی ہے، اور امام طحاویؒ نے وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ عورت کا مخرجِ بول چونکہ کشادہ ہوتا ہے اس لئے اس کا پیشاب جس کپڑے پر بھی گرے گا تو منتشر ہو کر گرے گا، لہذا ضرورت ہے اس بات کی کہ اچھی طرح تتبع کر کے اہتمام سے پاک کیا جائے اس لئے بولِ جاریہ میں لفظ غسل استعمال کیا گیا اور بولِ غلام میں لفظ نضح، تیسری وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ کی روایت میں ہے امام شافعیؒ سے ان کے شاگرد رشید ابوالیمان المصری نے اس فرق کی حکمت دریافت کی تو انھوں نے ارشاد فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ بول جاریہ پیدا ہوا ہے لحم و دم سے اور بول غلام ماء وطین سے لہذا دونوں کے پیشاب کی صفت اور خاصیت میں فرق کی وجہ سے حکم میں بھی فرق ہوا، اس کے بعد امام صاحبؒ نے شاگرد سے پوچھا فَہِمْتَ؟ شاگرد نے عرض کیا ما فَہِمْتُ امام صاحب نے فرمایا بات یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے اور حواء کی تخلیق آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، لہذا بولِ غلام کی تخلیق ماء وطین سے

اور بول انثی کی لحم ودم سے ہوئی۔

۱- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ ـــ قولہ عن ام قیس بنت محصن انہا اتت بابن لہا صغیر الخ اس میں یہ ہے کہ ام قیس بنت محصن کے ولد صغیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا اور اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے کہ حسین بن علیؓ نے آپ کی گود میں پیشاب کیا اور اس سے اگلی روایت میں شک راوی کے ساتھ آرہا ہے کہ حسن یا حسین ان دونوں میں سے کسی ایک نے آپ کے سینہ پر پیشاب کیا، شراح حدیث نے لکھا ہے پانچ بچوں کا آپ کی گود میں پیشاب کرنا ثابت ہے، حسن، حسین، عبد اللہ بن الزبیر، ابن ام قیس، سلیمان بن ہشام اور کہا گیا ہے کہ صحیح سلیمان بن ہاشم ہے۔ سہ

قد بال فی حجر النبی اطفال: حسن حسین ابن الزبیر بالوا

وکذا سلیمان بن ھشام : وابن ام قیس جاء فی الختام

قولہ فدعا بماء فنضحہ ولم یغسلہ، اس حدیث میں غسل کی نفی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ احادیث الباب میں نضح سے رش ہی مراد ہے صب الماء یا غسل مراد نہیں، لہٰذا حنفیہ کی تاویل درست نہیں، جواب یہ ہے کہ اس لفظ ولم یغسلہ کے ثبوت میں کلام ہے کہا گیا ہے کہ زہری کی طرف سے مدرج ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے ولم یغسلہ غسلاً اور مفعول مطلق تاکید کے لئے بھی آتا ہے لہٰذا روایت میں نفس غسل کی نفی نہ ہوئی بلکہ غسل مؤکد اور مبالغ فیہ کی نفی ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں نظر عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اکل طعام کے بعد غلام وجاریہ دونوں کا پیشاب یکساں ہے سو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس سے پہلے بھی یکساں ہونا چاہئے۔

(۱۴۰) باب الارض یصیبہا البول

اس باب سے مصنفؒ ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں۔

تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء

حنفیہ کے یہاں زمین پاک کرنے کے تین طریقے ہیں، اوّل جفاف یعنی ناپاک زمین خشک ہوجانے سے خود بخود پاک ہو جاتی ہے، لیکن جفاف سے طہارت کاملہ حاصل نہیں ہوتی یعنی طاہر تو ہو جاتی ہے مطہر نہیں ہوتی اسی لئے ایسی زمین پر نماز تو پڑھ سکتے ہیں، اس

سے تیمم نہیں کرسکتے، طریق ثانی صبُّ الماء کہ زمین پر پانی بہا دینے سے وہ پاک ہوجاتی ہے لیکن ہر قسم کی زمین صب الماء سے پاک نہیں ہوتی اس میں تفصیل ہے جو آگے آئیگی، طریق ثالث زمین پاک کرنے کا حفر ہے کہ زمین کھودنے اور ناپاک مٹی منتقل کردینے سے پاک ہوجاتی ہے۔

زمین کے صب الماء سے پاک ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ زمین دو حال سے خالی نہیں رِخوہ اور صَلبہ، اگر رخوہ ہے تو پانی بہانے سے پاک ہوجاتی ہے بوجہ تسفلِ ماء کے کہ زمین کے رخوہ اور نرم ہونے کی وجہ سے پانی کے ساتھ نجاست اندر اتر جائے گی جس سے اس کی بالائی سطح پاک ہوجائے گی، تسفلِ ماء یہاں پر بمنزلۂ عصر ہے کہ جسطرح ناپاک کپڑے کو پاک کرتے وقت نچوڑنا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر تسفل ہے جو خود بخود ہوجاتا ہے، اور اگر وہ ناپاک زمین رخوہ نہو بلکہ صُلبہ اور بنجر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، منحدرہ یعنی ڈھلواں اور مستویہ یعنی ہموار قسم اول صب الماء سے پاک ہوجاتی ہے اور قسم ثانی کی تطہیر کے لئے حفر اور نقل تراب ضروری ہے ایسی زمین صب الماء سے پاک نہوگی کیونکہ ایسی زمین پر سے پانی کا بہنا مشکل ہے وہ ناپاک وہیں ٹھہرا رہے گا یا کم از کم پورا زائل نہوگا یہ تفصیل اسی طرح علامہ عینیؒ نے شرح بخاری میں لکھی ہے، اور صاحب بحر الرائق نے زمین کی ایک اور قسم بھی لکھی ہے یعنی مُجصّصہ پختہ فرش جو چونے وغیرہ سے بنا ہو، اس کی تطہیر کا طریقہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اس پر پانی ڈالکر ملیں اور کپڑے سے اس کو خشک کرتے رہیں یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہوجائے اور جمہور علماء کے نزدیک ہر قسم کی زمین بلا کسی تفصیل کے صب الماء سے پاک ہوجاتی ہے ان کے یہاں کسی زمین میں بھی حفر کی حاجت نہیں جبکہ حنفیہ کے یہاں بعض کا حفر ضروری ہے، اسی طرح جمہور جفاف سے بھی طہارت حاصل ہونے کے قائل نہیں اور حدیث الباب جس میں صب الماء مذکور ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ امام نوویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث، امام ابو حنیفہ پر حجت اور ان کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں حفر ضروری ہے لیکن یہ امام صاحبؒ سے ایک روایت ہے حکاہ العینی فی شرح البخاری قول مختار نہیں، اصح یہ ہے کہ اس میں ہمارے یہاں وہ تفصیل ہے جو اوپر ذکر کی گئی۔ چنانچہ عینی نے شروع میں اسی تفصیل کو قال اصحابنا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

سنن کی روایات سے حفر کا ثبوت

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بول اعرابی والے قصہ میں صحیحین کی حدیث میں زمین کو پاک کرنے کے لئے صرف صب الماء کا ذکر ہے، صحیحین کے علاوہ سنن ابو داؤد کی روایت میں جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے، حفر کا بھی ذکر موجود ہے، اسی طرح طحاوی اور دار قطنی کی بھی بعض روایات میں حفر مذکور ہے، ان روایات میں بعض مرسل ہیں اور بعض مُسند ان روایات کے بعض رواۃ پر بھی کلام ہے، حنفیہ پر شافعیہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحیحین کی حدیث قوی کو چھوڑ کر ضعیف حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہماری طرف سے علامہ عینیؒ وغیرہ نے جواب دیا کہ ہم نے صحیحین،

کی روایات کو ترک کہاں کیا، زمین کی بعض قسموں میں صحیحین کی روایات پر عمل کرتے ہیں اور بعض میں سنن کی روایات پر۔ آپ نے صرف صب الماء کی روایت کو لیا اور حفر کی روایت کو ترک کر دیا۔ گویا آپ اعمال البعض واہمال البعض کے مرتکب ہوئے۔

لیکن یہاں ایک خلجان رہ جاتا ہے کہ سنن کی ان روایات میں جن کو احناف اختیار کرتے ہیں صب الماء اور حفر الارض دونوں چیزیں جمع ہیں تو پھر ہمارے نزدیک دونوں کا جمع کرنا ضروری ہونا چاہئے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعرابی نے چونکہ بول قائماً کیا تھا تو اصل پیشاب کی جگہ کا تو حفر کیا گیا لیکن رشاش البول جو ظاہر ہے دور تک پہنچی ہونگی، اب سب جگہ کا حفر کرنا ظاہر ہے کہ دشوار تھا اس لئے ان مواضع کے اعتبار سے صب الماء کو بھی اختیار کیا گیا۔ افاد ہذا التوجیہ مولانا محمد یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فی امانی الاحبار۔

ا- حدثنا احمد بن عمرو — قولہ عن ابی ہریرۃ ان اعرابیا دخل المسجد اعرابی کا اطلاق ساکن البادیہ یعنی بادیہ نشین، آبادی سے دور رہنے والے پر ہوتا ہے جو شہر میں کسی ضرورت ہی سے آتے ہیں اور اس کا ترجمہ دیہاتی سے بھی کرتے ہیں۔

اعرابی کی تعیین میں اقوال اس اعرابی کی تعیین اور تسمیہ میں روایات مختلف ہیں، الاقرع بن حابس عیینہ بن حصن، ذو الخویصرۃ الیمانی یا التمیمی یہ تین قول ہوئے جو عام طور سے شراح حدیث لکھتے ہیں، لیکن علامہ دمنتی حاشیۂ ترمذی نفع قوت المغتذی میں لکھتے ہیں کہ ذوالخویصرہ کے ساتھ اس کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ وہ شخص رأس الخوارج ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی جماعت کا سردار و سربراہ ایسا اُجڈ جاہل نہیں ہو سکتا۔

قولہ لقد تحجرت واسعًا بندۂ خدا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھدیا اس کی رحمت تو بڑی وسیع ہے، اس نے یہ دعاء کہ میرے اور محمد کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ کرنا بظاہر اس لئے کی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کو عام کریں گے تو ہر ایک کے حصہ میں تھوڑی تھوڑی آئے گی اس لئے کہا کہ اپنی ساری رحمت صرف ہم دو پر تقسیم کر دے۔

وقال انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین صحابۂ کرام نے جب اس کے پیشاب کرنے پر اس کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ یُسر کا معاملہ کرو نہ کہ عُسر کا یہاں یہ سوال ہوتا ہے صحابہ کہاں مبعوث ہیں، مبعوث تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرام گو مبعوث نہیں لیکن نائب مبعوث اور حق نیابت ادا کرنے والے تو ہیں پس اسی حیثیت سے ان کو مبعوث کہا گیا یا یہ تاویل کیجائے کہ یہ صحابۂ کرام جنہوں نے اس اعرابی کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تھا کوئی سریہ اور دستہ ہوگا جس کو آپ نے کسی علاقہ میں بھیجا ہوگا اور اہل سریہ

اسی وقت لوٹ کر آئے ہوں گے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب کسی سریہ کو روانہ فرماتے تو اس کو ہدایت فرماتے یسروا ولا تعسروا تو یہاں پر ان کو مبعوث اسی معنی کے اعتبار سے کہا جارہا ہے یعنی بعث سے مراد بعثت الی الدنیا نہیں بلکہ الی جانب ہے جو سرایا کے لئے ہوا کرتی ہے۔

باب فی طهور الارض اذا یبست (۱۳۹)

یہ باب سراسر مذہب حنفیہ کی تائید اور جمہور کے خلاف ہے۔

قال ابن عمر کنت ابیت فی المسجد الخ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں نوجوانی میں شادی سے پہلے جبکہ مجرد تھا مسجد میں رات گذارتا تھا،[1] اور چونکہ اس وقت رات میں مسجد کو بند کرنے کا کوئی دستور نہ تھا اس لئے احیاناً کتے مسجد میں آجاتے اور اس میں پیشاب بھی کر جاتے تھے اور اس کے بعد دن میں مسجد کو پانی سے دھویا نہیں جاتا تھا۔ ابن عمرؓ کی یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے لیکن اس میں لفظ تبول نہیں ہے، حافظ کہتے ہیں یہ حدیث بسند البخاری غیر بخاری میں بھی ہے اور اس میں لفظ تبول بھی موجود ہے، مصنفؒ نے ترجمۃ الباب اور اس کی حدیث سے طہارۃ الارض بالجفاف کا مسئلہ ثابت کیا ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر زمین جفاف سے پاک ہوجاتی ہے تو بولِ اعرابی فی المسجد والے قصہ میں جو بابِ سابق میں گذرا، پانی بہانے کی کیا ضرورت تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے، جب تطہیر الارض کے دونوں طریقے ہیں، تو پھر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اعتراض کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جفاف سے زمین پاک تو ہوجاتی ہے لیکن رائحہ کریہہ کا ازالہ اور اچھی طرح نظافت تو پانی ہی سے ہوسکتی ہے، ایک اور بھی بات ہے کہ وہ واقعہ دن کا تھا ہوسکتا ہے نماز کا وقت قریب ہو اس لئے تعجیلاً پانی کے ذریعہ پاک کی گئی اور بولِ کلاب کا قصہ شب کا ہے یہاں وقت میں گنجائش ظاہر ہے۔

خطابی کی تاویل اور اس کا رد خطابیؒ نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں پر تین فعل مذکور ہیں تبول، تقبل، تدبر، فی المسجد کا تعلق اخیر ین سے ہے تبول سے نہیں، بول تو وہ خارجِ مسجد کرتے تھے البتہ ان کا اِقبال وادبار گاہے مسجد میں ہوجاتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جب کتوں کے

---

[1] اگر واقعہ جس کو بیان کیا جارہا ہے خواب والے قصہ سے پہلے کا ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے تب تو یہ رات گذارنا سو کر تھا، اور اگر خواب کے بعد کا قصہ بیان کر رہے ہیں تو پھر یہ رات گذارنا جاگ کر تھا۔

مسجد میں اقبال وادبار سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی تو بول سے کیا چیز مانع تھی، نیز اس صورت میں رکاکت معنی ایک اور اعتبار سے بھی ہے وہ یہ کہ جب فی المسجد کا تبول سے تعلق نہ رہا تو مطلب یہ ہوا کہ اُس زمانہ میں کتے پیشاب کرتے تھے، اس میں اُس زمانہ کی کیا تخصیص ہے وہ تواب بھی کرتے ہیں، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں صحیح یہ ہے کہ ظرف کا تعلق افعال ثلثہ سے ہے، اگر بول کو اس سے مستثنیٰ مان لیا جائے اور صرف اقبال وادبار سے اس کا تعلق باقی رکھا جائے تو اس صورت میں رش کی حاجت ہی کیا تھی جس کی نفی کی جارہی ہے، پھر تو فلم یرشون شیئاً من ذلك جملہ بے معنی ہوجائے گا۔

حنفیہ کے پاس طہارۃ الارض بالجفاف کے سلسلہ میں ایک حدیث اور بھی ہے زکوۃ الارض یبسھا، صاحب ہدایہ نے تو اس کو مرفوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے مخرج علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں محمد بن علی اور محمد بن الحنفیہ سے خود ان کا اپنا قول مروی ہے، اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حضرت عائشہ سے موقوفاً مروی ہے۔

فائدہ: حدیث الباب میں ابن عمر کا مسجد میں رات گذارنا مذکور ہے اسی سے متعلق بخاری کی ایک روایت میں ہے ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں شروع میں مسجد میں سویا کرتا تھا، ایک شب میں نے خواب دیکھا کہ گویا دو فرشتے مجھکو جہنم کی طرف لے گئے فاذا ھی مطویۃ کطی البئر میں نے دیکھا کہ اس کے اردگرد ایسی دیوار اٹھی ہوئی تھی جیسے کنویں کے چاروں طرف ہوتی ہے، میں نے اس کے اندر کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا جن کو میں پہچانتا تھا، میں بہت گھبرایا اور اعوذ باللہ من النار پڑھنے لگا اتنے میں ایک فرشتہ نظر آیا اس نے مجھ سے کہا کہ تم گھبراؤ مت، ابن عمرؓ فرماتے ہیں میں نے خواب کا یہ واقعہ اپنی بہن حفصہ سے بیان کیا حفصہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا آپ نے خواب سنکر ارشاد فرمایا نعم الرجل عبد اللہ لو کان یصلی من اللیل پھر آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمر مسجد میں بجائے سونے کے ساری رات جاگ کر گذارتے تھے۔ الا قلیلاً۔

باب فی الاذی یصیب الذیل

یعنی اگر چلتے وقت کرتے کے دامن یا لنگی کے کنارہ کو راستہ کی ناپاکی لگجائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۱- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ عن ام ولد لابراھیم بن عبد الرحمن بن عوف انھا سألت ام سلمۃ

لہ وھکذا فی روایۃ مالک فی المؤطا وفی روایۃ الترمذی عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف وقال الترمذی وروی (بقیہ آئندہ)

ابراہیم بن عبدالرحمٰن کی ام ولد نے جن کا نام حمیدہ ہے ام سلمہ سے سوال کیا فقالت انی امرأۃ اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر وہ کہتی ہیں کہ میری عادت یہ ہے کہ جب میں گھر سے باہر نکلتی ہوں تو اپنے دامن اور کپڑے کو دراز کرلیتی ہوں (یعنی تغطیۂ قدمین کے لئے) اور جس راستہ میں چلتی ہوں اس میں گندگی بھی ہوتی ہے، اب وہ کپڑا جو لٹکا ہوا ہوتا ہے نجاست سے لگتا ہے

قولہ فقالت ام سلمۃؓ الخ سیاقِ روایت سے بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ ام سلمہؓ کو اس مسئلہ کا جواب پہلے سے معلوم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کے علم میں تھی اس لئے سائلہ کے سوال پر انھوں نے فوراً حکم بیان کر دیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہی بیان کر دی جو ان کے علم میں تھی تاکہ مسئلہ و دلیلِ مسئلہ دونوں ہی ساتھ ساتھ معلوم ہو جائیں. (منہل)

حدیث الباب بالاتفاق محتاجِ تاویل ہے

جاننا چاہئے کہ اگر کپڑا تر نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اس کی تطہیر کے لئے بالاتفاق غسل ضروری ہے علامہ توربشتیؒ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں یطہرہ مابعدہ یعنی زمین کے ناپاک حصہ پر عبور کے بعد جب زمین کے پاک حصہ پر گذرے گی تو جو کچھ نجاست وغیرہ کپڑے کو لگی ہوگی تو وہ اس پاک مٹی کی رگڑ سے زائل ہو جائے گی اور کپڑا پاک ہو جائے گا بظاہر یہ حدیث اجماع علماء کے خلاف ہے اسی لئے اس کی تاویل یہ کیجاتی ہے کہ حدیث میں لفظ قذر سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ طینِ شارع (راستہ کا گارا کیچڑ) یا گھناؤنی چیز تھوک بلغم وغیرہ مراد ہے اور اس صورت میں وہ کپڑا دراصل ناپاک ہی نہیں ہوا اس لئے کہ طین شارع معاف ہے اور حدیث میں یُطَہِّرُہٗ سے مُراد یُنَظِّفُہٗ ہے اور اگر اس کو نجاست ہی پر محمول کیا جائے تو اس سے نجاستِ یابسہ مراد لیجائے نہ کہ رطبہ، تاکہ یہ حدیث اجماع کے خلاف نہ ہو، اور اگر کسی کو تر نجاست مُراد لینے پر اصرار ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ام ولد راویہ مجہولہ ہے۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی — قولہ عن امرأۃ من بنی عبد الاشہل یہ امرأۃ مجہولہ ہے لیکن صحابیہ ہیں لہذا کچھ حرج نہیں، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گھر سے مسجد تک کا ہمارا راستہ گندا ہے خصوصاً جب بارش ہوتی ہے تو اور بھی مشکل پیش آتی ہے کہ راستہ کی گندگی ذیل وغیرہ کو لگجاتی ہے اس پر آپ نے وہی ارشاد فرمایا جو گذشتہ حدیثِ ام سلمہؓ میں فرمایا تھا، لہذا یہاں بھی اسی تاویل کی حاجت ہے

(صفحہ گذشتہ) عبد اللہ بن المبارک بہذا الطریق عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن وہو وہم وانما ہو عن ام ولد لابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف اھ

جو پہلی حدیث میں تھی، مگر حدیثِ ام سلمہ اور اس امرأۃ اشھلیہ والی حدیث میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ نجاست سے نجاست یابسہ مراد ہے مگر یہاں یہ تاویل نہیں چلے گی کیونکہ اسمیں بارش کا بھی ذکر ہے. لہٰذا دوسری تاویل متعین ہے

واضح رہے کہ اس قسم کی ایک حدیث باب فی الرجل یطأ الاذی برجلہ کے ذیل میں گذر چکی ہے. کنّا لا نتوضأ من مَوطِئٍ دونوں میں فرق یہ ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق بدن یعنی رِجل سے تھا اور زیر بحث باب کا تعلق ثوب سے ہے۔

باب فی الاذی یصیب النعل

مصنف اس باب میں یہ بیان کر رہے ہیں جیساکہ حدیث الباب میں ہے کہ اگر خفّ یا نعل کو چلتے وقت راستہ کی نجاست لگ جائے آدمی اس کو روندتا ہوا چلا جائے تو پھر بعد والی زمین جو پاک ہے اس سے رگڑ جانے کی وجہ سے نعل پاک ہوجاتا ہے. حدیث میں نعل اور خف ہی کا ذکر ہے لیکن فقہاء کرام نے ان دونوں کے حکم میں ہر اس چیز کو داخل کیا ہے جو صقیل یعنی صیقل شدہ اور صاف و شفاف ہو اس میں مسامات نہوں جیسے مرآۃ (آئینہ) سیف اور ظفر وغیرہ.

حدیث کی توضیح اور مذاہب ائمہ کی تفصیل

۱. حدثنا احمد بن حنبل ــ ان رسول الله صلی الله صلی الله علیہ وسلم قال اذا وطئ احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طھور. اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اذیٰ سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں. ابوثور، اسحٰق بن راہویہ اوزاعی، ظاہریہ. امام احمد فی روایۃ اور امام شافعی کے قول قدیم میں اس سے مطلق نجاست مراد ہے یابسہ ہو یا رطبہ ہر صورت میں خف اور نعل دلک سے پاک ہوجائے گا غسل کی حاجت نہیں اور ظاہر الفاظ حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے. ابن قدامۃؒ نے امام احمدؒ کی اسی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول اِس میں امام مالک کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذیٰ سے شئ مستقذر یعنی گھناؤنی چیز یا نجاست یابسہ مراد ہے، نجاست رطبہ اس میں داخل نہیں. تر نجاست اگر نعل یا خف کو لگجائے تو اس کا غسل ضروری ہے صرف دلک سے طہارت حاصل نہو گی. امام احمد کی دوسری روایت[۱] اور امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے. کتب شافعیہ میں غسل ہی کو ضروری لکھا ہے، تیسرا قول اس میں حنفیہ کا ہے

---

[۱] امام احمد کی تیسری روایت کما فی المغنی یہ ہے کہ خفّ یا نعل کو اگر بول و براز لگجائے تب تو غسل ضروری ہے ان دو کے علاوہ کوئی اور ناپاک چیز لگجائے تو اس میں دلک کافی ہے۔

کہ اس سے نجاست یابسہ اور اسی طرح نجاستِ رطبہ متجسدہ یعنی ذی جرم مراد ہے رطبۂ غیر متجسدہ اس میں داخل نہیں نجاستِ متجسدہ کو مرئیہ بھی کہتے ہیں یعنی جو خشک ہونے کے بعد بھی نظر آئے جیسے براز، اور غیر مرئیہ جیسے بول کہ وہ خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتا پھر حنفیہ میں امام صاحبؒ اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی نجاست سے بعد الجفاف رگڑنے سے پاکی حاصل ہو گی قبل الجفاف نہیں اس لئے کہ نجاست کے خشک ہونے سے پہلے اس کو رگڑنے سے مزید تلویث ہو گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جفاف کی قید نہیں، قبل الجفاف بھی دلک سے پاکی حاصل ہو جائے گی، درمختار میں ابوداؤد کی حدیث الباب کے اطلاق وعموم کی بناء پر امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، لہٰذا یہ حدیث امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قولِ جدید جو ان کے یہاں معتبر ہے بظاہر اس کے خلاف ہوئی یہ حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اذیٰ سے الشئ المستقذر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے، یا پھر زائد سے زائد نجاستِ یابسہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت ظاہریہ وحنابلہ کے قول راجح میں ہے اور مالکیہ وشافعیہ کے یہاں اس میں تنگی ہے، ان کے یہاں نجاستِ رطبہ مطلقاً اس میں داخل نہیں اس کا غسل ہی ضروری ہے اور حنفیہ کے مسلک میں اعتدال ہے ان کے یہاں نجاست رطبہ کی ایک قسم یعنی متجسدہ اس میں داخل ہے دوسری قسم یعنی غیر متجسدہ داخل نہیں۔

قولہ عن الاوزاعی المعنی یہاں پر تین سندیں جمع ہو گئیں پہلی میں مصنف کے استاذ احمد بن حنبل ہیں اس کے بعد تحویلِ اول میں عباس بن الولید اور تحویلِ ثانی میں محمود بن خالد، اور پھر ان تینوں کے استاذ جو سند میں مذکور ہیں یعنی ابو المغیرہ ولید بن مَزْید، عمر بن عبدالواحد یہ تینوں روایت کر رہے ہیں اوزاعی سے، لہٰذا اوزاعی ملتقی الاسانید ہوئے، اور المعنی کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں کی روایت کا مضمون ایک ہے اور الفاظ مختلف ہیں، آگے اوزاعی فرما رہے ہیں اُنبئتُ ان سعید بن ابی سعید المقبری یعنی اوزاعی براہِ راست سعید سے نہیں روایت کرتے بلکہ بالواسطہ، اور وہ واسطہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عجلان ہوں جیسا کہ اگلی سند سے معلوم ہو رہا ہے۔

تشریحِ سند ۳- حدثنا محمود بن خالد — قولہ عن الاوزاعی عن محمد بن الولید قال اخبرنی ایضاً سعید بن ابی سعید اس سند کی شرح میں تین قول ہیں، اول یہ کہ قال، اخبرنی کے قال کی ضمیر ابعد یعنی اوزاعی کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ اوزاعی فرماتے ہیں اس حدیث میں میرے دو شیخ ہیں، ایک محمد بن الولید، دوسرے سعید بن ابی سعید، جس طرح اس حدیث کی خبر مجھ کو محمد بن الولید نے دی اسی طرح سعید بن ابی سعید نے بھی دی، پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں عن القعقاع بن حکیم دوسرا قول یہ ہے کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید کی طرف راجع ہے اور ایضاً کا تعلق عن القعقاع سے ہے اس صورت میں مطلب

یہ ہوگا کہ محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر دی مجھ کو سعید بن ابی سعید نے قعقاع سے بھی، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلی سند میں محمد بن الولید نے جب اس حدیث کو سعید بن ابی سعید سے روایت کیا تھا تو وہاں سعید کے استاذ ان کے باپ تھے. پہلی سند اس طرح تھی عن سعید بن ابی سعید، عن ابیہ، اور اس دوسری سند میں سعید کے استاذ قعقاع بن حکیم ہیں. تیسرا قول یہ ہے محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر مجھ کو قعقاع بن حکیم سے سعید بن ابی سعید نے بھی دی ہے، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ سعید کے علاوہ دوسرے استاذ نے بھی یہ حدیث مجھکو قعقاع سے روایت کی ہے. حاصل یہ کہ محمد بن الولید کو یہ حدیث قعقاع سے دو استاذوں کے واسطہ سے پہنچی، سعید اور غیر سعید.

حضرت ناظم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے چوتھے معنی اور لکھے ہیں وہ یہ کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید ہی کی طرف راجع ہے، لیکن اَیْضًا کا تعلق اَخْبَرَنِیْ میں جو یا رِ متکلم ہے اس سے ہے. اور مطلب یہ ہے کہ محمد بن الولید کہہ رہے ہیں سعید بن ابی سعید نے یہ حدیث جس طرح میرے علاوہ دوسرے تلامذہ سے بیان کی اسی طرح مجھ سے بھی بیان کی. لیکن یہ معنی صرف ایک احتمال عقلی ہے اس لئے کہ اس کہنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں، اور حضرت ناظم صاحب نور اللہ مرقدہٗ کا منشأ بھی غالباً تشحیذِ اذہان ہی کے لئے بیان کرنا ہے۔

(۱۳۲) باب الاعادۃ من النجاسۃ تکون فی الثوب

صحتِ صلوٰۃ کیلئے طہارت عن النجاسۃ کے شرط ہونے میں اختلاف

یعنی اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد پتہ چلے کہ اسکے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو کیا اس شخص پر نماز کا اعادہ ضروری ہے؟ مسئلہ ہمارے یہاں باب فرض الوضوء میں گذر چکا کہ طہارۃ الثوب عن النجاسۃ کا شرطِ صحتِ صلوٰۃ ہونا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں شرط نہیں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں ایک وجوب کی دوسری سنیت کی، اور امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی عدمِ اشتراط ہے یہی اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جو اس ترجمۃ الباب اور حدیث میں مذکور ہے. چنانچہ ابن رسلانؒ لکھتے ہیں کہ اس صورت میں امام مالک اور امام شافعیؒ کے قولِ قدیم میں نماز صحیح ہوجائے گی اعادہ کی حاجت نہیں، اور امام ابوحنیفہ و امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے قولِ جدید میں نماز باطل ہوگی. یہی جمہور علماء سلف وخلف کا مذہب ہے۔

حضرتؒ نے بذل میں اس ترجمۃ الباب کے مطلب میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے لیکن میرے نزدیک۔ یہی

مطلب اصح ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قولہ فقال رجل یارسول اللہ ہٰذہ لمعۃ من دم مضمونِ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے، اور حال یہ ہے کہ آپ کی چادر پر دم حیض کا کچھ اثر تھا، حاضرینِ مجلس میں سے کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرف توجہ دلائی تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چادر کو اتارا اور جس حصہ پر خون کا اثر تھا اس کو علیحدہ پکڑ کر ایک لڑکے کے ذریعہ گھر بھجوایا اور فرمایا کہ اس کو دھلوا کر خشک کرا کرلے آؤ، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس حصہ کو دھو کر خشک کرکے چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجدی۔

تاویلِ حدیث علی مسلکِ الجمہور

اس حدیث میں اعادۂ صلوٰۃ کا ذکر نہیں کہ آپ نے اس نماز کو دوبارہ پڑھا ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فی قولہ القدیم کے تو یہ موافق ہے اور جمہور علماء کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہوسکتا ہے وہ دم قلیل یعنی مقدار معفو ہو اور اس کو دھلوانا صرف تنظیف کے لئے ہو، یا پھر یہ کہا جائے کہ عدمِ ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہے، ہوسکتا ہے آپ نے اعادہ کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور خلعِ نعلین والی حدیث جو آگے باب الصلوٰۃ فی النعل میں آرہی ہے اس میں بھی یہی مسئلہ اور اشکال پایا جارہا ہے لیکن وہاں جمہور یہ جواب دے سکتے ہیں کہ وہاں حدیث میں جو لفظ قَذر مذکور ہے اس سے شیٔ مستقذر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے شیٔ نجس مراد نہیں ہے۔

باب فی البزاق یصیب الثوب

یعنی اگر کسی کے کپڑے کو اس کا تھوک لگ جائے تو اس کی وجہ سے اس کپڑے کو پاک کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں! علامہ عینی اور ابن حزم نے طہارتِ بزاق پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے بجز سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی کے کہ ان دونوں سے نجاستِ بزاق منقول ہے یعنی لعاب دہن جبتک منہ کے اندر ہے طاہر ہے اور بعد الخروج عن الفم نجس ہے۔ لہٰذا جمہور کے نزدیک کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اور ان دونوں کے نزدیک ہے۔ یہ اختلاف ہمارے یہاں باب الرجل یستاک بسواک غیرہ میں بھی گذرچکا۔

۱- حدثنا موسی بن اسماعیل — قولہ بزق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ الخ یہ واقعہ حالتِ صلوٰۃ کا ہے جیسا کہ ابونعیم کی روایت میں اس کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں کھانسی وغیرہ کی وجہ سے تھوکنے کی ضرورت پیش آئی۔ بظاہر وہاں نیچے تھوکنے کا موقعہ نہیں ہوگا اس لئے آپ نے اس

کھاپنے کپڑے پر لے لیا، وحلت بعضہ ببعض اور پھر اس کپڑے کو مل دیا تاکہ تھوک کپڑے میں جذب ہو جائے
ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ قولاً بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اگر نماز میں کسی کو تھوکنے کی ضرورت
پیش آئے تو ضرورۃً اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس نوع کی روایات ابواب المساجد میں آئیں گی۔
یہ حدیث مرسل ہے اس لئے کہ یہاں صحابی مذکور نہیں ہیں بلکہ اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابونضرہ روایت
کر رہے ہیں جو کہ تابعی ہیں ان کا نام بذل میں منذر بن مالک بن قطعہ لکھا ہے۔

۲- حدثنا موسی بن اسماعیل ـ قولہ عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمثلہ۔ پہلی روایت چونکہ مرسل تھی
اس لئے مصنفؒ نے اس روایتِ مرسلہ کی تقویت کے لئے یہ روایتِ مسندہ ذکر فرمائی. یہ حدیثِ انس اسی سند سے
بخاری شریف میں بھی مذکور ہے۔

حسن اختتام یہ کتاب الطہارۃ کی آخری حدیث ہے اس کے راوی حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور
صحابی خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں. اللہ تعالیٰ ہمارا شمار بھی خادمانِ حدیثِ نبوی میں فرمالے تو اس کی رحمت
سے کیا بعید ہے۔ اللّٰہم اٰمین۔

وھذا اٰخر کتاب الطہارۃ وبہ قد تم الجزء الاول من الدر المنضود علی سنن ابی داؤد، اللّٰہم اجعلہ خالصًا
لوجھک الکریم، والحمد للہ اولاً واٰخراً والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ سرمداً ودائمًا۔

۵ر شعبان المعظم ۱۴۱۳ھ یوم الجمعۃ المبارکۃ

(اردو)

تصنیف:

حضرت مولانا محمد یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ:

حضرت مولانا محمد احسان الحق مدظلہ العالی

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵ - بہادر آباد - کراچی ۵

قال الله تبارك وتعالیٰ
ماأتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا

تقریر بخاری شریف

(دو جلد کامل)

من افادات

العلامه المحدث الکبیر برکة العصر ریحانة الهند صاحب الفضیلة الشیخ

مولانا محمد زکریا رحمة الله علیه

شیخ الحدیث مدرسه مظاہر علوم سہارنپور

جمع وترتیب

حضرت مولانا محمد شاہد سہارنپوری مدظلہ

مکتبة الشیخ

۴۴۵/۳ بہادر آباد کراچی

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہٗ

حکایات صحابہ	فضائل تبلیغ	فضائل قرآن
فضائل نماز	فضائل رمضان	فضائل ذکر
فضائل درود شریف	مسلمانوں کی پستی کا واحد علاج	

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵-بہادر آباد-کراچی ۵